الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

منشورات الاختلاف

أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر

إبراهيم أحمد

أنطولوجيا اللغة عند

مارتن هيدجر

أنطولوجيا اللغة عند
مارتن هيدجر

إبراهيم أحمد

أستاذ بجامعة مستغانم - الجزائر



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل

Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

منشورات الاختلاف

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1429هـ - 2008م

ردمك 978-9953-87-376-3

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 ـ 785108 ـ 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574 ـ 13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

الإهْدَاء

إلى كل من يؤمن بالاختلاف

من أجل الوحدة...

أحمد

المحتويات

تقديم

مارتن هيدغر من لغة الكائن
إلى كينونة اللغة

لا شك أن انطولوجيا **هيدغر** هي من أعطى الأنطولوجيات الفلسفية على مر العصور، انطولوجيا تنام على خزان لا ينضب من الأسئلة الإشكالية والمفاهيم المتجددة المتوالدة باستمرار. انطولوجيا تبدو على وفاق مع فكرة العود الأبدي التي بسطها **نيتشه** في ملحمته الفلسفية - الجمالية المتمحورة حول الميثولوجيا اليونانية القديمة. فما الذي حفظ ديمومة هذه الانطولوجيا وحماها من التآكل والاندثار؟ بل كيف أمكن لـ **هيدغر** أن يقف منتصبا في مفترق مباحث فلسفية وفكرية معاصرة كثيرة بعد أن اندثرت أغلب الفلسفات التي وجهت نقد لاذعا لبنائه الأنطولوجي كالماركسية، والبنيوية وبعض فروع الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية إجمالا؟ ثم ما الذي جعل **هيدغر** بحسب ما يرى **جان غراندان** في كتابيه الهامين: «**المنعرج في فكر مارتن هيدغر**» و«**المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**»[1] محطة أو منعرجا تأسيسيا ليس للأنطولوجيا فحسب وإنما لرافد من أهم روافدها وهي الفينومينولوجيا ومن ثمة رافدها الرديف المتمثل في الهرمينوطيقا.

صحيح أن أستاذة **هوسرل** يعد المؤسس الأول لمبحث الفينومينولوجيا وفق ما انحدرت إلينا في خطوطها الموجهة الأساسية، لكن ما كان لها أن تبلغ ما

(1) Jeau Grondin: le tournaut dans la pensée de martin heidegger,. Editions P.U.F, Paris, 1987.
Jeau Grondin: le tournaut herméneutique de la phénoménologie, Editions P.U.F, Paris 2003.

أما الترجمة العربية فهي:

جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة د.عمر مهيبل الدار العربية للعلوم، الاختلاف بيروت، 2007

بلغته من انتشار على خارطة مباحث الفلسفة المعاصرة إلا بعد أن لبست ثوبا أنطولوجيا مميزا حاول فيه **هيدغر** أن يقدم توازنا بين السؤال الباحث عن معنى الكينونة وبين طرق تحقيق هذا السؤال. إذن الحد الأوسط في هذه المعادلة الدقيقة بين الكائن والكينونة هو اللغة، فهي بيت الكائن، ومكمن نوازعه، وموطن أسراره المتعلقة بالموت والقلق والعدم وكل ما يحيل إلى سوداوية الوجود ومأساويته. مفاد ذلك أن **هيدغر** ولكي يتجاوز الأنطولوجيا اليونانية، انطلق من مسلمة بسيطة وعميقة في الوقت ذاته، تغوص بجذورها إلى أحد أهم مبادئ الفينومينولوجيا وهو القصدية Internationnalité والتي محصلتها إعادة ترتيب العلاقة الأبدية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة وفق مبدأ علائقي ومنهجي جديد هو الشعور بحيث يصبح كل شعور هو شعور بشيء ما، حتى لنصبح قاب قوسين أو أدنى من تصور المعرفة الترنسندنتالية كما بلوره **كانط**، بمعنى أن للمعرفة صورة هي عبارة عن الأطر العقلية القبلية ومادة هي عبارة عن الموضوعات التي نحصلها من التجربة.

تأسيسا على ما سبق تكتسب اللغة عند **هيدغر** دورا مفصليا لا غنى عنه، فلكي نفهم الكينونة Etre ونحدد إحداثياتها لابد أن نرجع وحسب مبدأ الإحالة الفينومينولوجي سابق الذكر، إلى عنصرها الأصيل وهو الكائن étant، ذلك أن الكينونة، كما بلورها تحديدا في كتابه العمدة «الكينونة والزمان» ليست موضوعات جامدة أو أشياء تسبح خارج منظومة الزمان والتاريخ، بل إنها عبارة عن محطات أو «علامات wegmarken تحيل إلى مجموعة من الأوصاف substanstifs يتلقف أثيرها الكائن عبر ملكته الأساسية المستقبلة وهي اللغة لينثرها ويحولها إلى دلالات ومعاني قصدية، مجازية لجهة أن لغة **هيدغر** تبطن أكثر مما تفصح، وتلمح أكثر مما تصرح، بل إنها تتميز بخاصية محورية أخرى، فيما ترى صديقته الفلسيوفة **آنا أرندت** Hannah Arendt، وهي خاصية الاختراق la transgression، فـ**هيدغر** لايفكر «في الشئ أو حول الشئ» ولكنه «يفكر الشئ ذاته» ما يمكنه من الغوص إلى أعماق مياه الكينونة الراكدة بعيدا عن كل تأمل أو إستبطان، هذا الكائن الجديد هو الدزاين، كائن إجتمعت فيه كل

متناقضات الوجود فهو هنا Dasein ولكنه أيضا هناك Wegsein وهو كائن قلق ومهموم لكنه مطمئن إلى إنه يملك شيئا واحدا وهو أنه موجود، وهوكائن مائت لكنه الموت الذي لا يغيبه عن الوجود لأن الحياة موت والموت أيضا حياة كما يقول الشاعر **هولدرلين** Hölderlin في إحدى ترانيمه التي كتبها في سنوات جنونه الأخيرة، علما أن **هولدرلين** مارس تأثيرا سحريا على **هيدغر** لغةً وفكرًا، إذ يكفي أنه أنزل اللغة الشعرية أعلى مراتب الكينونة وجعل من الإنسان الشاعر أنموذج الكائن المدرك لوضعه، المتوثب لمستقبله وبخاصة في كتاب«**محاولات ومحاضرات**». هذه الصورة الشعرية الانموذجية كان **هولدرلين** قد جسدها في هذه الكلمات المعبرة:

الشعراء أوجه مقدسة *Heilige gefasse sind dire Dichter*
تحفظ فيها خمرة الحياة *worin des lebens wein, der Geirt*
وروح الأبطال *Der Helden sich aufbewhrt*

والواقع أن ملحمة **هيدغر** اللغوية إنما تستمد أوجه التشويق فيها من اللغة الألمانية ذاتها، فهي كما يصفها لغة الكينونة بامتياز، حيث قام بتوظيف مكامن القوة والإبداع فيها بأن لجأ إلى مخاطرة فلسفية فريدة وهي «نحت» ألفاظ خاصة مستمرة من اللغة العادية يمكنها التعبير عن عوالم جديدة بالغة الدقة والغموض أيقن بحدسه الأنطولوجي الفريد أن لا مفر من ارتيادها وإفشاء أسرارها لتكون معينا لراعي الكينونة في مسيرته الطويلة لبلوغ الحقيقة، ومقارعة الزمن، ومغالبة التاريخ.

ثم إن هذه اللغة المنحوتة لا علاقة لها بأثقال الماضي وإرث الأجداد، لا بل إنها تتمرد على التركيبة اللغوية الألمانية القائمة لأن الاستخدام المتواتر للكلمات يفقدها فورتها ودلالتها الأصيلة.

إن هدف **هيدغر** النهائي من عملية النحت والاشتقاق لم يكن هدفا لغويا بحتا، على اهميته داخل المنظومة اللغوية الألمانية بل كان هدفا فلسفيا انطولوجيا بالدرجة الأولى. فقد عمد إلى وضع الفروض الأساسية التي طرحت مسألة الكينونة في تاريخ الفلسفة موضع تساؤل، الأمر الذي أفضى به إلى تصور علاقة

متوازنة بين لغة الكائن وكينونة اللغة، وإن كان يعتقد في قرارة نفسه بأسبقية أنطولوجية للكينونة على الكائن، فدروب الكينونة تشبه إلى حد بعيد دروب الفلاحين في مزارع الغابة السوداء التي اعتزل فيها **هيدغر** بالقرب من فرايبورغ إذ وبالرغم من التواءاتها ومنعرجاتها إلا أن معالمها معلومة للفلاحين فلا أحد يخطئ طريق حقله تماما كما الدازاين في رحلة بحثه عن ذاته وعن كينونته.

من هنا أهمية الجهد الذي بذله الزميل **أحمد ابراهيم** في هذه المحاولة الجادة حول أنطولوجيا اللغة عند **هيدغر**، ذلك أن التعاطي مع **هيدغر** رياضة في غاية المشقة ومغامرة غير مضمونة النتائج لأن **هيدغر** نفسه لم يطمئن يوما ليقين الأجوبة التي قدمها هو ذاته في أسفاره المختلفة، إن هذه المحاولة بعد المحاولة الأولى المتعلقة «بإشكالية الوجود والتقنية عند **هيدغر**» لبنة جديدة في سبيل بلورة فكر نقدي جزائري منفتح على ذاته وعلى الآخر أيضا كما بينت ذلك في مقدمة كتاب «من النسق إلى الذات» صحيح نحن منازلنا نتلمس طريقنا في دروب الإبداع الفلسفي مغاربيا وعربيا، ولكن رحلة الألف ميل تبدأ دائما بخطوة ونحن قد قطعنا خطوات.

د. عمر مهيبل
رئيس قسم الفلسفة
الجزائر في 03/ 01/ 2008

مقدمة

الإنسان في نظر الفلسفة الغربية المعاصرة هو باب الحداثة، والوحيد الذي بمقدوره صناعة ما بعد الحداثة، إذ يسعى دائما في بحثه إلى كشف الحقيقة الإنسانية من أجل تأسيس السؤال وتحطيم التفكير المغلق (La pensée close) ومحاولة فهم الانطولوجية الغربية في عمقها، وفي حاضرها اليومي بأبعادها، الشخصية والإنسانية بمختلف تجلياتها الحضارية والثقافية، ومن هنا كان حضور «**مارتن هيدجر**» الفيلسوف الألماني المعاصر أمر ضروري لربط حلقات الفلسفة ولفهم الاهتمام الكبير الذي ستوليه هذه الفلسفات المذهبية للغة، إذ سنشاهد أن هذا الاهتمام الكبير أمر فرضته الضرورة التقنية التي رفعت شعار اللاابساطة، اللاوضوح، اللاطبيعة. ..، وحتى لا تُعدم اللغة وجب أن تكون فعل خلق ووعي، وتغيير، ومجاوزة في جدلية الوجود الإنساني.

إن فلسفة اللغة عند «**هيدجر**» أصبحت تفتح أفاقا متعددة ومتنوعة للنظر في بنية الكينونة الإنسانية، من خلال مجموع الكائنات المتجسدة والعينية من جهة وفي سياق الجوانب المختلفة للعالم الخارجي من جهة أخرى.

إنها فلسفة تبحث في الوجود الإنساني أو في الذات الإنسانية، انطلاقا من الكلمة والقول والشعر والتأويل. ولقد نجحت هذه الفلسفة في تغيير النظرة الشائعة للذات والحضور والوعي، بل إننا سنلاحظ سهولة الانتقال من فضاء اللغة إلى حيز فلسفي يجعل اللغة تربطنا بالكائن البشري.

وتأسيسا لما سبق فإنه يمكن القول أننا صرنا نبحث ليس فقط داخل النص الظاهر والكلام الرسمي واللغة الفصيحة المتعالية والخطاب العلني المكتوب. بل انتقل الاهتمام إلى اللاوعي وإلى القطاع المعاش أو الظلي المتواري بين جنبات الذات والنصوص المتناثرة، وفي الخطابات والشخصية الإنسانية بمختلف أبعادها وتجلياتها، إذ لم يعد جائزا إغفال البعد المستتر. كذلك فان المخيول والرمزي

والنفساني جوانب ذات تأثير، وتتمتع بصلابة ليست أدنى من صلابة المحسوس والواقعي والجسدي.

من هنا كان إختيار «**مارتن هيدجر**» دون غيره من الفلاسفة لدراسة قضية اللغة والأنطولوجيا عنده اختيارا قائما على مجموعة من الأسباب: أولها أهمية الفكر الهيدجري وتأثيره في تاريخ الفكر الغربي. وثاني هذه الأسباب أن دراسة فلسفة «**هيدجر**» تحيلنا بشكل واسع إلى مسألة اللغة في علاقتها بالأنطولوجيا، كما تنعكس هذه المسألة في التفسيرات المختلفة والمتعارضة أحيانا والتي طُرحت عند كل قراءة تطال فلسفته سواءً في سياق الفكر الغربي أو الكتابات العربية المعاصرة، وذلك لما تحمله هذه الفلسفة من أهمية. أمّا ثالث هذه الأسباب وآخرها رؤيتنا الخاصة لأهمية فلسفة «**هيدجر**» وما يرتبط بها من رهانات فلسفية تتسم بكثير من الزخم والعمق فيما يخص ماهية اللغة ودورها في فهم الوجود، إذ لم يعد أساس اللغة الإنسانية النحو أو المنطق، وإنما «الكلام» أو «المعنى» من ناحية وجودية، إذ سيتحول الوجود الإنساني الحقيقي إلى «حوار» بالضرورة كما سيتحول «الكلام» إلى عنصر أساسي يدخل في تركيب ذلك الوجود ويحقق له الانفتاح على موجودات العالم. ومن ثمة فإن «**هيدجر**» يقترح علينا فلسفة في اللغة والأنطولوجيا يمكنها أن تساعدنا على كشف الجوانب المشابهة مع فكر غيره، من الفلاسفة الذين سبقوه أو الذين جاؤوا من بعده.

وفي هذا ما يحقق بعض خطوات الطموح في إعادة قراءة بعض النصوص في الفكر العربي والتي لا تزال تثير بعض المعضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على حد السواء. والأفاق التي يمكن أن يفتحها لنا هذا البحث ثرية ومتنوعة، ويمكن أن تضيء لنا كثيرا من الجوانب التي ما تزال مجهولة في الفكر، بل لا نكون مبالغين إذا قلنا أنها يمكن أن تصحح لنا الكثير من الأفكار الشائعة والمستقرة.

وما هو متفق عليه اليوم، أن فلسفة «**هيدجر**» تستجلب يوما عن يوم مزيدا من الإهتمام في الغرب ويتجلى أهمية هذا البحث في أنه محاولة جديدة لتشخيص الحاضر أو الحداثة عبر مختلف مكوناته: كالعالم، العقل، التقنية،

الوجود، اللغة. .. الخ، بالإضافة إلى كونه يتضمن محاولة تفسير غائي أو قدري لكل التاريخ الغربي تفسيرا يجمع حلقاته المتنوعة ومكوناته المتناثرة في اتجاه تحقيق الإنسان الغربي المسيطر على زمام الأمور.

وقد اتخذ هذا الاهتمام ينتقل بالتدرج إلى ساحة الفكر العربي التي شهدت محاولات أولية لترجمة وتحليل بعض دراسات «**هيدجر**».

إذ شهد النص الهيدجري عدّة تأويلات وتحليلات ومقارنات يسرت فهمه اليوم بصورة أحسن مما كان عليه الأمر منذ عقود، ولعلّ المعاناة الخاصة للفكر الفرنسي مع نصوص «**هيدجر**» ترجمة وتأويلا كانت بالنسبة لنا مختبرا فكريا إضافيا ساعدنا على فهم واستيعاب نصوص هذا الفيلسوف، ولا نظن أننا محتاجين إلى الحديث عن الصعوبات التي ستواجهنا في عملية البحث هذا حيث سنجد أنفسنا مشدودين بين مطلبين إلى حدود التمزق: مطلب الوفاء للنص الأصلي كما وكيفا، بل الارتباط الشبه الحرفي بالنص، مما يربك العبارة أحيانا ويشوش على معناها، وهو مطلب ظل مع ذلك ضروريا ولازما! وبين مطلب الوضوح وضرورات تبليغ المعاني جلية ومفهومه وهو مطلب يتطلب أحيانا الابتعاد قليلا عن حرفية النص الأصلي، ولعلّ الصعوبات التي ستواجهنا في انجاز هذا الكتاب تنحصر بين هذين المطلبين المتعارضين: الدقة والوفاء من جهة، والوضوح والتبليغ من جهة ثانية، والترجمة التي سنحاول تقديمها لم تفلت بدورها من المراوحة بين هذين المطلبين اللذين يتعذر بل يستحيل الجمع بينهما.

ينضاف إلى كل هذه الصعوبات صعوبة أخرى خاصة بالعربية، حيث سنكون مضطرين في غالب الأحيان إلى نحت مقابلات عربية للمصطلحات والتعابير الألمانية أو الفرنسية مما لا شك فيه أن كثيرا من المصطلحات والتعابير المستعملة في الترجمة غير قادرة على أداء المضمون الأصلي بما يكفي من الدقة.

ولضرورة منهجية ومعرفية وحتى يستقيم ويتعزز عملنا هذا، من حيث الوصف والتأمل والتحليل والتركيب والنقد، وجب أن نتساءل: هل اللغة هي الوجود؟ أم هي مجرد واصفة إستعمالية لتفسير وفهم هذا الوجود؟ ومن ثمة هل اللغة سابقة عن الوجود؟ أم العكس؟ ومن الأشمل: هل اللغة أم الوجود؟

وباعتبار مشكلة الوجود أو الكينونة من المباحث الكبرى للفلسفة فإن اللغة الفلسفية ستفكر وستتأمل في الوجود: فهل اللغة تعبر بشكل نهائي عن الكينونة؟ أم هي الكينونة ذاتها؟ .!

ولتحليل هذه الأفكار ،سنعتمد على المنهج التحليلي التاريخي باعتباره يتلائم مع طبيعة الموضوع الذي سنعالجه في هذا الكتاب. لأن الإشكالية التي تشكل جوهر هذا العمل نجد لها جذورا في تاريخ الأفكار كنظرية، وكممارسة، وتحليلها لن يكتمل إلاّ إذا اعتمدنا التأمل والنقد على النصوص الكبرى الملموسة التي أنتجت إفرازات كبيرة للوعي الفلسفي الأنطولوجي والإنساني عند «**هيدجر**».

الفصل الأول

ماهية المفهوم وجينيالوجيته
(اللغة والوجود)

المبحث الأول:
تحديد شبكة المفاهيم
(ماهية اللغة والوجود)

لقد كان الفلاسفة والمفكرون، بدءًا من «**سقراط**»، مروراً بـ«**أفلاطون**» و«**أرسطو**»، وصولاً إلى «**ديكارت**» و«**هيجل**» و«**كانط**»، يجدون في بناء هرم الفلسفة، وإرساء النظم الفكرية الكبرى وصياغة الأسئلة الفلسفية الجوهرية عن الكون والوجود والمصير. أما فلاسفة القرن العشرين ومفكروه، بدءًا من «**جون ديوي**» و«**برغسون**» و«**برتراند راسل**»، مرورا بـ «**هوسرل**» و«**هيدجر**» و«**سارتر**»، وصولا إلى «**دريدا**»، و«**هابرماس**»، فقد إنهمكوا بصورة عامة في تحليل نظم ذلك البناء الكبير الذي بناه القدماء، والنظر في المنهجيات التي أرسوها. إن القرن العشرين خلافا للقرون السابقة، تميز بأنه عصر التحليل في حقول الفكر والفلسفة، وعصر إجتراح المنهجيات للوصف والنظر في منظومة الأفكار المتداخلة. وإذا كانت اللغة شاغلا أساسيا من شواغل الفلسفة، كونها تحدد الفروض الدقيقة، وتصف البراهين والنتائج، فإنها، في المنظومة الفكرية الحديثة-المعاصرة، وبخاصة في القرن العشرين قد إحتلت أعلى المراتب، إذ أصبحت جزءًا من أسس الفكر، وأنموذجا للقياس والتطبيق، ومثالا للبحث في مستويات الظاهرة الفكرية وكل هذا جعلها تتبوأ مكانتها المشار إليها في منهجيات البحث الإنساني منها على وجه الخصوص الفلسفة الوجودية.

حيث أصبح اليوم متعذر علينا البحث في أصول المنهجيات الفكرية دون وصف الأصول اللغوية لها وكشف الجذور المترابطة والموحدة بين أطروحتها والمرجعيات اللغوية التي تستند إليها.

وإذ كانت الوجودية تعد أهم هذه المنهجيات الأساسية فإن هذا يفرض رسم خارطة تلك الجهود رغم سعتها، وملاحقة مراحل تطورها، وتضمنها في منهجيات أخرى.

ولكن قبل ذلك، حاولنا أن نوضح معالم هذه الإشكالية ونبين الكيفية التي أصبحت بها اللغة جاهزة لتوضح معالم هذا الوجود من خلال طرح هذه الإشكالية داخل طابع ماهوي آخذين بذلك «**مارتن هيدجر**» كنموذج ولهذا كله: ما ماهية اللغة والوجود عنده؟ ما جوهرهما؟ وكيف فهم «هيدجر» هذه الثنائية ماهويا؟.

لنبدأ أولا باللغة ونحددها إثمولوجيا)التعريف اللغوي الاشتقاقي)، حيث نجدها في المعجم الغربي مشتقة من الكلمة اللاتنية (Lingua) والتي تعني مجموعة من الأصوات المفيدة[1].

يعرفها «**أندري لالاند**» (André lalande) في «المعجم التقني والنقدي للفلسفة» فيقول: «بالمعنى الحقيقي: وظيفة التعبير اللفظي عن الفكر الداخلي والخارجي، وبهذا المعنى تتعارض اللغة مع الكلام. حيث يقصد به (الكلام) اللغة الخارجية فاللغة نوع والكلام الخارجي جنسه. والكلام يدل على الفعل الفردي الذي تمارس وظيفة اللغة بواسطته.....وبالمعنى الأوسع: كل نظام علامات يمكن إستعماله وسيلة إتصال»[2].

أما في المعجم اللساني فنجد «**جورج مونان**» (Georges Mounin) يعتبرها «العادة الملاحظة عند جميع الناس في الإتصال عن طريق اللسان. أو هي مجموعة كل اللغات الإنسانية الموضحة داخل أمزجتهم المشتركة. أو بطريقةأخرى، في إستعمال الفلاسفة، وسيلة إتصال حتى مع أنظمة أخرى غير اللغات الطبيعية (كالوظيفة الرمزية). وبالأحرى مجموعة الرؤى الموصوفة

أو المشروحة المتعلقة بكل الأشكال اللسانية، النفسية، الإجتماعية، السيميولوجية الإيديولوجية، أين يمكن أن نحصر اللغات»[3].

ويضيف «**جون ديبوا**» (Jean Dubois) على تعريف «ج. مونان» قائلا في

---

(1) صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص ص286-287.

(2) André lalande.Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie. PUF. Edition. 1962. pp: 553-554.

(3) (03) Gorge Mounin. Dictionnaire de la linguistique. P.U.F. 1974, p:196.

«المعجم اللساني»: «اللغة ملكة خاصة بالجنس البشري وذلك من أجل التواصل بواسطة نظام علامات صوتية أو لسانية مستعملا في ذلك تقنية جسدية معقدة، معتقدا في ذلك وجود نسق رمزي ومراكز عصبية وراثية متخصصة»[(4)]

وما يشد إنتباهنا كذلك أن تعريف اللغة أخذ حيزا كبيرا في الدراسات النفسية، حيث تُعتبر مجموعة إشارات تصلح للتعبير عن حالات نفسية شعورية، أي عن حالات الإنسان الفكرية والعاطفية والإرادية، أو أنها الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل أي صورة أو فكرة ذهنية إلى أجزائها أو خصائصها، والتي بها يمكن تركيب هذه الصورة مرة أخرى في أذهاننا وأذهان غيرنا وذلك بتأليف كلمات ووضعها في ترتيب خاص[(5)].

والملاحظ، أن كل إنسان يمتلك القدرة على تركيبها إبتداء من التعلم أوإستعمال نسق أو عد ة أنساق من الرموز الشفهية من أجل التخاطب مع أمثاله وتمثيل العالم[(6)].

عند علماء الإجتماع هي عملية أو واقعة إجتماعية ثابتة تكمن خارج نفوذ الفرد الذي لا يستطيع، والحالة هذه أن يوجدها أو أن يعدل فيها[(7)].

وإذا ما نحن نظرنا إلى واقع اللغة الإنسانية - وصفا وتقريرا- نجد أصوات وألفاظ وتراكيب منسقة في نظام خاص بها، لها دلالات ومضامين معينة يعبر بها كل قوم عن حاجاتهم الجسدية وحالاتهم النفسية ونشاطاتهم الفكرية، فمن حيث الناحية الآلية فإن الصوت هو نتيجة طبيعية لإحتكاك الهواء في مواقع عضوية معينة في الجهاز الصوتي بدء من رئة الإنسان، مرورا بالحبال الصوتية في الحنجرة، ووصولا إلى المخارح الصوتية في الفم، تلك المخارج التي تعطي

---

(4) (04) Jean Dubois. Dictionnaire de linguistique librairie larousse. 1973. p:274.

(5) نايف معروف. خصائص العربية وطرائق تدريسها. دار النفائس. بيروت - ط5. 1989. ص15.

(6) Rolond Doron - Froncoi parot-Dictionnaire de pscychologie. P.U.F. 1991. pp:395-396.

(7) ميشال، زكريا - الألسنية - علم اللغة الحديث - المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان ط2، 1983. ص: 43.

لكل صوت شكلا مميزا يتألف مع صوت آخر أو أصوات عدة، لتكوين الكلمة المفهومة عند النطق بها[8].

ثم تأتي الكتابة لتحول الرموز الصوتية إلى رموز مكتوبة، وبذلك أصبحت تلك الأصوات المتناسقة فيما بينها من حروف، ومقاطع، وكلمات، وتراكيب لغوية، تخط كتابة، وغدت الأصوات المنطوقة لسانا، مادة تبصرها العين ويقرؤها الإنسان»[9].

أما في المعجم العربي فمعنى اللغة الصوت مطلقا، واللهج (الولوع) بالشيء والنطق والهذيان والباطل. ..وهي مشتقة من كلمة لغو، و«**ابن جني**» يزنها على وزن فعله، من لغوت إذا تكلمت، وتجمع على: لغى، ولغات ولغون[10].

وجاء في «القرآن الكريم»: «قال تعالى»: «وإذا مروا بالغو مروا كراما» أي مروا بالباطل[11] ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «من قال في الجمعة: صه، فقد لغا، أي تكلم»[12].

وفي كتاب **التعريفات** نجد «**الجرجاني**» «يعرفها بأنها كل ما يعبر به كل قوم عن أغراضهم»[13].

وتطلق أيضا على ما يجرى على لسان كل قوم، لأن اللسان هو الآلة التي يتم بها النطق أو تطلق على الكلام المصطلح عليه أوعلى معرفة أفراد الكلمة وأوضاعها[14] وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: اللغة الطبيعية واللغة الوضعية، ولغة الكلام.

---

(8) نايف معروف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، مرجع سبق ذكره، ص 17.

(9) المرجع السابق، ص 17.

(10) أبي الفتح، عثمان، بن جني، الخصائص، تحقيق الشيخ النجار، دار الكتاب المصرية، 1961، ص 61.

(11) الأية (72)، سورة الفرقان.

(12) الإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت، ص 277.

(13) على الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، ط 1985، ص 302.

(14) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص، ص 286-287.

فأما اللغة الطبيعية (Langage naturel) فتشمل على جميع الإشارات والحركات، والأصوات الطبيعية والتقليدية والظواهر الجسدية التي تصحب الإنفعالات والأفكار وقد سميت طبيعية لأنها لم تنشأ عن إتفاق مقصود أو وضع صريح.

واللغة الوضعية (Langage artificiel) هي الرموز والإشارات المتفق عليها كرموز الجبر والكيمياء وإشارات الموسيقى وغيرها.

وأما لغة الكلام (Langage articulé) أو الألفاظ، فهي طبيعية ووضعية معا، وهذا يعني أنها ليست نتيجة وحي أو إلهام، أو غريزة ولا نتيجة التواطئ أو الإختراع، وإنما هي نتيجة تطور تدريجي أدى إلى إنقلاب الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ مفيدة[15].

وإذا إنتقلنا إلى مفهوم الوجود فإننا سنجده حسب التعريف الإيثمولوجي في المعجم الغربي مشتق من اللاتنية (Esse) بمعنى (Etre) وضدها العدم أو اللاوجود. ولهذا إتفق فلاسفة الغرب على أن (Etre)/ (Existence) معناه الوجود الموظف[16].

أما في المعجم العربي نجد أن الوجود كلمة مشتقة من وجد، يجد، وجودا: بمعنى ظهر للعيان. أي أن هناك مقولة ظواهرية[17].

وفي التعريف الإصطلاحي نجد أن الوجود هو شكل خاص للجواهر ومفهوم التحقق الآني للحضور الفعال[18].

كما يمكن تعريفه بأنه حصول الشيء وقيامه بالفعل وهو مقابل للماهية وللوجود بالقوة[19]. إنه الحقيقة الحية أو الواقعة المعاشة في مقابل التجريدات

(15) المرجع السابق. ص 287.

(16) Jaqueline Russ.Dictionnaire de philosophie. Les concepts- Lesphilosophies-1850 citation. Bordas. Paris. 1991. p:98.

(17) عبد المنعم، الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، بيروت، طبعة 1990، ص 582.

(18) Noello baraquin et les autres. dictionnaire de philosophie. Armadcolin. Paris. 1995. p:113

(19) عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية مكتبة لبنان. ط أولى. 1994. ص 62.

والنظريات[20]، ولعلنا إذا أردنا توضيح المعنى الإصطلاحي له فسنجد أن الوجود هو ما ينقسم به الشيء إلى فاعل ومنفعل حادث وقديم، وبه يصح أن يعلم الشيء بما هو أخفى منه، وإذا أردنا توضيح المعنى أكثر فإننا سنميزه عن غيره بمايلي:

أولا: الوجود كون الشيء حاصلا في التجربة، إما حصولا تصوريا فيكون موضوع الإستدلال عقلي، وإما حصولا فعليا فيكون موضوع الإدراك حسي أو وجداني.

ثانيا: الوجود هو كون الشيء حاصلا في نفسه مع أنه لا يكون معلوما لأحد، فوجوده بذاته مستقلا عن كونه معلوما.

ثالثا: إن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة، أو الحقيقة التي نعيش فيها وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية[21].

رابعا: وقد يراد بالوجود إصطلاحا مصدر «وجد» أو «كان» (Etre) فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أهم من ذلك فيطلق على وجود الشيء في ذاته، أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء، ووجود الشيء للشيء يكون بمعنيين: الأول وجود لغيره، بأن يكون رابطا بين الموضوع والمحمول، وغير مستقر بالمفهومية عنه، ويسمى وجودا رابطيا. أما الثاني فهو وجود الشيء لغيره بأن يكون محمولا عليه، ومستقلا بالمفهومية عنه، كوجود الأعراض.

خامسا: ينقسم الوجود إلى وجود خارجي ووجود ذهني فالأول عبارة عن كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي، أما الثاني فهو عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي[22].

من هذه الخاصيات الخمسة يمكن أن نعرف الوجود بالكون، أو الثبوت،

---

(20) André lalande.Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. op -cit. pp:320.

(21) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 558.

(22) المرجع السابق، ص 559.

أو الحصول، أو التحقق وحتى الشيئية.

ويتصور «**مارتن هيدجر**» الوجود كما هو في مجوعته وبمعنى آخر أن السؤال الذي يشغله كما سنرى فيما بعد ليس وجود الإنسان فقط بل الوجود كما هو في مجموعته.

هذه هي إذن أبرز التعاريف الايثمولوجية والاصطلاحية التي يمكن الإتفاق عليها من خلال تحديد شبكة المفاهيم في هذا المبحث (اللغة والوجود)، فيا ترى كيف نظر الفلاسفة لتأريخ هذه الثنائية؟ وهل هي علاقة إتصالية أم إنفصالية؟ ام بالمقابل هي طفرة (Mutation) من نوع جديد ومغاير للتصورات المكرسة سابقا؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه داخل صيرورة تطور المفهوم في حركية الأفكار الكبرى تاريخيا. إنه إذا البحث عن جينالوجيا المفهوم.

المبحث الثاني:

جينيالوجيا المفهوم (اللغة والوجود)

لا يمكن أن نؤسس لمفهوم ما في المعرفة بشكل عام والفلسفة بشكل خاص من عدم فالحضور الكرنولوجي والجينيالوجي حقيقة لا يمكن أن نتحرر منها ببساطة في هذا النوع من الأبحاث النظرية التي تستلزم التتبع التسلسلي للسياقات والفضاءات التي أنتجت هذه الأفكار والتصورات كقيم عامة تمثل إبستيمية حقبة معينة دون الأخرى، ولهذا فاللغة والوجود باعتبارهما يشكلان الوعي الإنساني في أصله وجوهره، فان مسارهما الجينيالوجي كان منذ البدايات الأولى للتنظير الفلسفي وعليه: لنبدأ أولا باللغة ونحاول أن ننحتها تاريخيا، ونبحث لها عن أسس نظرية. لنتسائل: كيف ستتأسس جينيالوجيا؟ وما هي أهم رهاناتها الكبرى؟

بداية، لقد أصبح من الممكن مباشرة الكتابة في تاريخ التفكير الإغريقي في موضوع اللغة، إستنادا إلى نصوص تفرغت لدراسة اللغة نفسها، دون أن تكون ثمة حاجة إلى المقارنات وإلى المزيد من الظن والتخمين.

إذ نلاحظ عنايتهم بمسألتين أساسيتين هما: البحث عن أصل اللغة وعن العلاقة بين اللفظ والمعنى، وتبع هذين المحورين البحث في قواعد اللغة وتصنيف مفرادتها.

ويعتبر «**أفلاطون**» هو أول من بحث وتفلسف بحق في اللغة بأسلوب مجرد وهذا ما نلمسه من خلال محاورة «**كراتيلوس**»[1]. إذ أكد أن الإسم يعكس المسمى وينبثق من طبيعته، ولقد إختلفت الحروف والمقاطع التي يستعملها الناس من لغة إلى أخرى، بمعنى أن الدال يملك القدرة على محاكاة المدلول والتعبير عنه، فالعلاقة بين الأسماء والأشياء إذن ليست علاقة عادة وعرف وتوافق، بل

---

(1) ر، روبنز، موجز تاريخ علم اللغة، ت: د.أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، .يناير1978، ص 39.

هي علاقة عضوية، إذ أن الحروف والمقاطع تعبر عن صورة الأشياء، وبالتالي فإن الأسماء تنبثق من طبيعته[2].

وكما هو الشأن مع أعمال «**أفلاطون**»، فإننا يجب أن نجمع أعمال وأفكار «**أرسطو**» اللغوية من أقواله المتناثرة في أعمال مختلفة عن البلاغة والمنطق، إذ يعتبر أن الكلام هوتمثيل لتغيرات الروح مثلما أن الكتابة هي صورة لتغيرات الصوت، ويتعرض «**أرسطو**» للتحليل الصوتي في كتابه «الفن الشعري»[03].

من بين المدارس الفلسفية التي ظهرت في أثينا بعد «أرسطو» فإن أكثر المدارس أهمية في تاريخ علم اللغة هي المدرسة الرواقية التي أسسها «**زينون**» (حوالي 300 ق.م)، ولقد عمل الرواقيون في عدد من المجالات التي عمل بها «**أرسطو**» ولكنهم - في بعض نواحي الفلسفة والبلاغة - كانت لهم مناهجهم الخاصة وأفكارهم المتميزة.

لقد صاغ الرواقيون ثنائية الصيغة والمعنى مميزين في اللغة بين الدال والمدلول، ولكن بالنسبة لهم لم يكن المدلول صورة ذهنية بشكل كامل، بل كان شيئا ما في ذهن المتكلم والمستمع يقابل نطقا معينا في اللغة. وهذه الأخيرة يمكن إجمال نظامها في ثلاثة شواهد، في البداية يأتي الإنطباع وبعد ذلك يعبر العقل بالكلمات - مستفيدا من الكلام - عن التجربة الناشئة عن الإنطباع وكل الأشياء يمكن إدراكها من خلال الدراسة الجدلية[4].

ولقد إعتنى اليونان بصفة عامة بدراسة الأسلوب الأدبي حيث إنهمكوا بدراسة القواعد والعناية بالنطق الصحيح للغتهم مما أنشأ أدبا كلاسيكيا واسع الإنتشار، وهذا سيكون لنا مرجعا في فهم فلسفة «**مارتن هيدجر**» اللغوية لأنه سيعتمد على هذا الإرث اليوناني بإعتبار أن فهم الإنسان لذاته يؤول به الرجوع إلى معبد «دالفي» مركز العالم اليوناني القديم، حيث يوجد مع حضارة الغرب

(2) Platon.Craatyle, Ed Garnier.Collection GF Paris. 1976. pp:391-404.

(3) جورج مورنان، تاريخ علم اللغة، تر: د.بدرالدين القاسم، مطبعة جامعة دمشق، ط 1972، ص 86.

(4) ر.ه.روبنز، موجز تاريخ علم اللغة، مرجع سبق ذكره، ص 42.

مقولة: «إعرف نفسك» (ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ)[5].

ومع هذا يأخذ المؤرخون أن الإغريق تباطؤا في دراستهم اللغوية مع أنهم أمة لهم تبكيرهم في التفكير والنضج العلمي لأنهم إعتقدوا أن لغتهم أحسن وأفضل لغات العالم[6].

أما إذا إنتقلنا إلى حقبة العصور الوسطى في الغرب، أي مرحلة الفلسفة المدرسية، فقد نلاحظ الإهتمام البليغ للباحثين بوضع الشروح والحواشي للنصوص اللاتنية، وفيما يتعلق بالدراسات النحوية فقد إلتزم نحاة هذه المرحلة بتطبيق القواعد والنظريات التي توصل إليها علماء الإغريق[7].

وأصبحت اللغة مرآة تعكس الحقيقة التي تختفي وراء ظواهر العالم الطبيعي. ولقد إهتمت جل دراسات هذه الفترة من الزمن بأنماط المعنى[8]. وإشتد الصراع بين الفلسفة الاسمية أو الاسمانية (Nominalisme) والفلسفة الواقعية أو الواقعانية (Réalisme).

في حين ترى الأولى أن المفاهيم المجردة والكليات ليست لها وجود حقيقي وإنما هي مجرد أسماء، فإن الثانية ترى أن للمادة وجودا حقيقيا مستقلا عن إدراكنا العقلي لها. وبالنسبة للواقعيين الذين إستمدوا أفكارهم من «**أفلاطون**»، فإن الكلمات تربطها علاقة متينة بالأفكار وبالنسبة للإسمانيين الذين تأثروا بـ«**أرسطو**» فإن الأفكار ليس لها وجود حقيقي إلا في عقول الناس، وإن الكلمات ليست أشياء، وإنما هي مجرد أسماء، وأن هذه الأسماء لم تأت عن هذه الشاكلة إلا عن طريق الاصطلاح، وقد مثل «**دانس سكوت**» (Duns Scot) الاتجاه الواقعي و«**روسلين**» (Rosceliin) **وأبيلارد** (Abelard) الاتجاه الإسماني[9].

(05) المرجع السابق، ص 364.

(6) توفيق، محمد، شاهين، علم اللغة العام، مكتبة وهبة، جمهورية مصر، .بدون طبعه، ص39.

(7) أحمد، مون، اللسانيات – النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2002، ص30.

(8) المرجع السابق. ص32.

(9) المرجع السابق. ص33.

وعن وظيفة اللغة يعترف القديس «**أوغسطين**» في محاورة المعلم (De Magistro) أن اللغة قاصرة ومحدودة في إيصال الحقيقة وعجزها عن أن تقوم بدورها كوسيلة للتعلم والتعليم.

فهي إذن عاجزة عن تبين معاني الكلمات، ولا يمكن باللغة أن نحصل على الأشياء. كما أنها ليست دائما ضرورية للتعبير، إذ يمكن التعبير بالإيماء والحركة وبالإشارة، وأقصى ما تستطيع أن تقوم به اللغة هي أن تكون عاملا مساعدا منبهة على الأشياء، دالة عليها، مثيرة للحقائق في الذاكرة[10].

وفيما يخص مرحلة العصور الوسطى في الشرق أي عند العرب فإن نشأة الدراسات اللغوية عندهم إرتبطت إرتباطا وثيقا بالقرآن الكريم، حيث عني المسلمون منذ القرن الأول الهجري بتدقيق الكتابة العربية، وتقيد «الحروف» الكتابية بـ«الشكل» صونا لكلام الله عز وجل عن أن يصيبه التحريف[11]. وشغل العرب بإعجاز القرآن وبلاغته وروعته. فظهرت علوم النحو والصرف كعلوم كمالية وعلوم البلاغة كعلوم جمالية. ويبرز في هذه المحاولات «**إبن عباس**»(ت. 68 هـ) رضي الله عنه في كتابه «سؤلات نافع بن الأزرق و«تفسير القرآن الكريم»، كما يغزى إليه كتاب «غريب القرآن»، ولن ننس طبعا عبقرية «**الخليل بن أحمد الفراهيدي**» وتبعه على الدرب«**سيبوية**» وغيره ممن تخصصوا في الدراسات اللغوية[12].

كما إعتنى فلاسفة الإسلام ببعض المسائل اللغوية المتفرقة والتي ناقشها من قبلهم علماء اليونان والرومان وغيرهم. مثل مسألة النشأة فمنهم من قال أنها وضعية إصطلاحية وضعها العربي الأول لتيسير الإتصال وتلبية المطالب الإجتماعية كما نجد ذلك عند «**إبن جني**» في كتابه «الخصائص» ومنهم من قال

---

(10) حسن، حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، ص17.

(11) محمود، السعران، علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999، ص82.

(12) توفيق، محمد، شاهين، علم اللغة العام، مرجع سبق ذكره، ص14.

بأنها توقيفية، أي أنها إلهام من الله تعالى إلى عبده الأول آدم عليه السلام، وحجتهم في ذلك قوله عز وجل «وعلم آدم الأسماء كلها»[13].

وفي كتابه «المقدمة» نجد «**إبن خلدون**» يعتبر اللغة فعل اللسان فهي في المتعارف عليه عبارة المتكلم عن مقصوده، وعليه لابد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان وهو في كل أمة بحسب إصطلاحتهم[14].

في العصر الحديث نجد «**رينية ديكارت**» يعتبر اللغة كخاصية جوهرية تلازم الكوجيتو الإنساني، بما هو حيوان ناطق أي مفكر، وبما أنه حيوان بدني: أي إجتماعي، فهي تحقق ناطقية الإنسان بشقيها، الفكر والعمل، ومن ثمة تجعله أهلا لأن يكون خليفة الله في الأرض. أي أنها الخاصية التي تميز الإنسان عن سائر الحيوان. وللناطقية ركيزتان: ممارسة التفكير وممارسة الحياة الإجتماعية فضلا على أنها سبيل الكشف عن النفس، والغير والكون... والتجلي[15].

وفي النطاق نفسه نجد «**جون لوك**» يقر بأن اللغة شيء مصنوع على الرغم من توارث الناس لها. وماهي إلا علاقات حسية تعبر أو ترمز إلى الأفكار الموجودة في الذهن، وللغة وظيفتان هما: التذكر والتعبير عن الأفكار[16].

أما «**كوندياك اتين. ب**» فاللغة عنده هي تحليل، وكل تحليل نوع من أنواع اللغة. إنها ليست وسيلة للإتصال فقط وإنما هي أداة للفهم، وهي التي تعلمنا كيف أنه بفعل المحاكاة يتم الإنتقال من المعلوم إلى المجهول[17].

وإذا كانت هذه هي النظرة الشاملة والوجيزة لمفهوم اللغة عند فلاسفة العصر الحديث فكيف تجلى هذا المفهوم وتحدد في الفكر الفلسفي المعاصر؟

لقد أجمع اللسانيون وعلى رأسهم «**فردينار دي سوسير**» على أن «اللغة هي

---

(13) الأية 31، سورة البقرة.

(14) إبن خلدون، المقدمة (لكتاب العبر)، ط المكتبة الأدبية، بيروت/ط دار الشعب بالقاهرة، ص546.

(15) توفيق، محمد، شاهين، علم اللغة العام، مرجع سبق ذكره، ص14.

(16) Alain Rey. Théoriers du signe et du sens. Lectures I. Editions Klincksieck. Paris. 1973. pp:121-125.

(17) Ibid. pp:154-157.

منظومة علامات تعبر عن نظام أفكار»[18]. أما «**إميل بنفونيست**» فيعتبرها «مجموعة من العلامات والتنظيمات المنسقة»[19].

ويعرفها عالم الإجتماع «**بيارآشار**»: بأنها نظام تأويلي قابل للمشاركة ومفترض من خلال اللفظ الفردي، فهي ليست شيئا سوى إنجاز خاص نابع من قدرة الإنسان على التخاطب ويضيف قائلا: «هي نظام (Systeme) يدعم تأويل الخطاب الخاص في إطار جماعة معينة»[20].

أما في الفكر العربي فنجد «**عبدالله العروي**» يعتبرها مجموعة مفردات وتراكيب تخص مجالات معينة، مشتقة من أصل واحد أو مستعارة من أصول مختلفة[21].

وإذا ما نحن تمعنا الطرح الفلسفي الغربي جيدا نجد تياران متناقضان كل التناقض، تيار يرى في اللغة كمنهج أو أداة لتفكيك الفلسفة، وتيار آخر يرى فيها الوسيلة الأنجع لتوسيع أفقها.

حيث نجد المذهب الأول يمثله كل من «**نيتشة**»، «**دريدا**»، و«**ردولف كارناب**» وإلى جانبه «**فجنشتاين**»، والمذهب الثاني يمثله «**آرنسست كاسييرر**»، «**بول ريكور**» و«**هيدجر**».

لقد حاول «**نيتشه**» أن يوضح في فلسفته أن خطاب الفلسفات الميثالية قد إستسلم لإغراء اللغة، وأن الدور الرئيسي فيها لم تلعبه العقلانية بل الإستعارة. فالفلسفة تعمل من خلال المفاهيم والمفهوم يعني التجريد، وعليه فإن الفلسفة هي نفسها تجريدات أو إستعارات. وعندئذ تصبح الفلسفة مجموعة من الإستعارات الميتة[22].

---

(18) F. De saussure. Cours de linguistique général. Payot. p97.

(19) E. Benveniste. problémes des linguistique générale Ed. Gallimard. 1966. I. PP:52- 53.

(20) بيار، أشار، سوسيولوجيا اللغة، تر:ع الوهاب ترو، منشورات عويدات، بيروت، ط1 1996، ص14.

(21) عبدالله، العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4، 1997، لبنان، ص210

(22) Nietzshe. F. Le Gai Savoir. Ed. 10/18. Paris. 1972. pp:350-355.

ولقد بقي «**نيتشه**» أمينا للغة، فهو حين يندد بالفلسفة ويفككها كمجموعة إستعارات ميتة يفعل ذلك من داخل اللغة وبإسمها.

وأما «**دريدا**» تلميذ «**نتشه**» في فرنسا، فلقد أقر في كتابه «الغراماتولوجيا» أو «علم الكتابة» أنه لابد من تفكيك مركزية العقل، إذ يجب إيجاد وضع جديد للكلمة من أجل إسقاطها وانتزاع تسلطها الكامل كأصل ومركز للغة، «ذلك أنه قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لابد من التفكير في وضع جديد لها لإخضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق»(23) ومثل هذه البنية يجدها الفيلسوف في مفهوم الاختلاف أو لعبة التمايز، ويدعو هذه اللعبة الأثر ونحن نعلم بأن «**دي سوسير**» كان قد شدد على هذه الحقيقة مؤكدا بأنه ليس في اللغة سوى مجموعة إختلافات وهي التي تحدد المبنى والمعنى، الدال والمدلول وتعينهما. وكل إختلاف يؤثر في الثاني ومعنى ذلك أنه لا يمكن الرجوع إلى مجموعة إختلافات البنية الأولى المؤسسة، وهذا يعني كذلك أنه ليس هناك مرجع أخير تستند إليه الفلسفة(24).

وإذا ما نحن نقبنا عن اللغة ووظيفتها عند «**ردولف كارناب**» فإنه يمكن حصر علة الفلسفة في إستعمالنا اليومي للغة، ذلك أن اللغة العادية غير منطقية، وهي تنتقل إلى الفلسفة فتجعل القضايا التي تطرحها قضايا لا معنى لها.ومن هنا لابد من إصلاح اللغة إن شئنا للتوصل إلى فلسفة تحليلية لها معنى. ولذلك لم يكن «**كارناب**» متسامحا مع الفلسفة على الإطلاق، إذ حاول هو كذلك تهديم الميتافيزيقا أو إبعادها من حقل الفلسفة وذلك بإقامة رياضيات للغة، ويعتبر أن تحليل اللغة هو الحد الفاصل بين ماهو مناسب وملائم وما يخرج عن كل معنى، وهذا يعني أن اللغة المنظمة جيدا هي التي تقود إلى المنطق والتركيب المنطقي على حد قوله ما هو إلا رياضيات اللغة(25).

---

(23) Deerrida Jacques. De la grammatologie. ed, Minui. Paris. 1967. pp.420-424.

(24) Ibid. p:425.

(25) Carnap Rudolf.Le probleme de la logique de la science. Ed Hermann. 1935. pp:96-98.

وفي المقابل نجد «**آرنست كاسيرر**» يعتبر اللغة ليست فقط أداة نستخدمها لنعطي الأسماء للواقع القائم. بل اللغة أكثر من أداة عادية، فالإنسان حين يستعمل اللغة فإنه يستعمل لغة منطوقة بعكس الحيوان الذي يستعمل الصرخات فقط، ويكررها دوما بالطريقة عينها. وهذه اللغة المنطوقة ليست أداة لأنها تستعمل للمفهمة (Conceptualisation)، أي أنها تستعيض عن الواقع بالمفاهيم فهي تلجأ إلى الرمز، وهذا اللجوء إلى الرمز يميز الإنسان نهائيا عن الحيوان حتى أننا نستطيع القول أن الإنسان حيوان رمزي أي لغوي. فهو وحده القادر على فهم الرموز وحلها[26]. غير أن لغة الكلمات أي اللغة المنطوقة ليست السبيل الوحيد لإستعمال الرموز فالإنسان كائن ثقافي، وداخل هذه الثقافة عينها ينتج أنساقا متعددة غير اللغة ليشكل كل واحد منها لغة خاصة، وهذه الأنساق هي الأساطير والأديان والفنون والعلوم والتاريخ. والإنسان حين يشكل ثقافته فإنه يعيش بين مجموعات متنوعة من الرموز، وكل مجموعة منها تزوده بمجموعة من المعلومات أي أنها تعلمه شيئا جديدا عن العالم الذي يعيش فيه، وبالتالي فإنها لا تقلد عالم الواقع الذي نعرفه سلفا[27].

والفلسفة هنا تصبح معرفة الوظائف الرمزية لكل الفكر الإنساني في شتى مجالاته ومختلف تجلياته من أجل إكتشاف المعنى الأخير للإنسان عبر ثقافته التي هي مجموعة المعاني التي تأتي من اللغة، ومن كل اللغات العلمية والفنية والدينية.

وفي فلسفة «**بول ريكور**» نجد اللغة هي المنبع الوحيد الذي تنطلق منه الفلسفة وذلك عندما تثير الألسنية عدة إشكاليات أمام فلسفة الذات الفاعلة، إذ نجد «**ريكور**» يميز ثلاث مستويات لا سبيل إلى الخلط بينهما: فإذا كانت اللغة هي الواسطة والأساس فإنه لابد من التمييز بين مستوى الكلمة وهذا هو مستوى المبنى حيث الكلمة ليست سوى جزء من قاموس كبير، ولكن كل كلمة لا معنى

(26) Cassirer. Ernst.La philosophie des formes symboliques. ed Munuit. Paris. 1972.p25.

(27) Ibid. p27.

لها في حد ذاتها إذ لابد من وضعها في الجملة التي تستعملها فيها، ومع وضعها في الجملة يبرز مستوى المعنى حيث تصبح الجملة الحامل للحد الأدنى للدلالة الكاملة.

غير أن الكلمة لا تعطي كل دلالتها إلا في المستوى الثالث، مستوى الخطاب أو النص. وهذا النص متنوع بطبيعته قد يكون مقالة أو قصيدة أو بحثا علميا أو فلسفة، وهنا يجب الأخذ بعين الإعتبار تعددية أشكال الخطاب. وإذا كان المستوى الثاني هو مستوى المعنى، فإن «ريكور» يدعو المستوى الثالث مستوى الهرمينوطيقا (Herméneutique) أي علم التأويل[28].

أما اللغة عند «**مارتن هيدجر**» فهي بيت حقيقة الوجود أو الكينونة، ولهذا البيت حارسا، إنه الإنسان، الذي لا يقوم بالحراسة فقط بل يؤول أيضا ومن هنا يمكن القول أن الإنسان هو حارس الوجود ومؤوله[29]. وبهذا كان التفكير في اللغة ومساهمتها في حل إشكالية الوجود من أهم القضايا التي شغلت الفيلسوف الألماني الكبير «**هيدجر**» وهذا طبعا ما سنحاول تحليله جملة وتفصيلا في الفصول اللاحقة.

هذا كل ما يمكن وصفه بالنسبة لتاريخ مفهوم اللغة، فماذا عن جينيالوجيا مفهوم الوجود؟

لو بحثنا عن مفهوم الوجود أولا في الفلسفة اليونانية نجد «**بارمنيدس الإيلي**» يقر أن كل تغير تناقض وأن الوجود هو وحده الحقيقي، وأن الوجود موجود[30]، أما «**هيراقيلطس**» فيرى أن الوجود هو تغير دائم[31]، لكن مؤسس المثالية «**أفلاطون**» يرى بأن الوجود ما هو إلا نتاج فعل الوعي وبذلك فهو يؤلف بين كل من «**بارمنيدس**» و«**هيراقليطس**» إذ يؤكد على أن الجزئي هو

(28) Ricooeur Paul. Le conflit des interpprétations, ed, le seuil. Paris, 1969. p101.

(29) Heidegger M.chemins qui ne mènent nulle part (Holzweegl) ed, Gallimard. Paris, 1962. pp:50-56.

(30) Sous la direction de François Chatelet. Histoire de la philoshophie. Tome1. De platon au S.Thomas d'aquin. Marabaut université. 1979. p65.

(31) Ibid. p110.

المتغير، أما الكلي فهو ثابت وبذلك فالوجود يخضع لمبدأين هما:

مبدأ الهوية ومبدأ التنوع والتغير(32).

والشيء الذي أقر به «**أرسطو**» حول مفهوم الوجود كان يصب في قالب واحد، آلا وهو «الجوهر» (La Substance)، أي أن الوجود هو ما هو الشيء، وهذا المفهوم لا يعبر عن شيء آخر سوى الجوهر. إذ يرى أن «الوجود هو بما هو موجود» بمعنى آخر أن الوجود يشتق من الموجود وللوجود حالتين: وجود بالقوة وووجود بالفعل(33).

ولعل أعظم إسهام هو ذلك الذي قدمه «**أفلوطين**» في محاولة فهم الوجود حين أقر أنه «تركيب بين ثنائية المعقول والموجود»، «فالعقل الأعلى يتعلق بوصفة وجودا أعلى»(34).

وإذا كانت هذه هي النظرة الشاملة والوجيزة لمفهوم الوجود عند فلاسفة اليونان، فكيف تجلى وتحدد هذا المفهوم في الفكر الفلسفي للعصور الوسطى؟

لقد أجمع الفلاسفة المدرسيين على أن الوجود هو مقابل للماهية، لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء والوجود هو التحقق الفعلي له، وكون الشيء حاصل في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة.

فمثلا يرى القديس «**أوغسطين**» أن مشكلة الوجود ترتبط كسائر المشكلات عنده بالله، وتدور حول مشيئته في خلق هذا الوجود وكيفية العمل وصلته المستمرة به، وبالتالي لا وجود للوجود بدون الله، إلا أنها ليست منه، وعملية الخلق هي خلق من العدم، وبمجرد الكلام أو اللغة، تم ذلك، وبفعل حر ومن العدم. والمشيئة الإلهية هي الكفيلة بذلك، وبخلق الوجود والعالم خلق الزمان بفعل أزلي وبإرادة أزلية(35).

---

(32) Ibid. p111.

(33) Jaqueline Russ. Dictionnaire de philosophie. Les concepts. Les philosophie. 1850 citation. Bordas. Paris. 1991. p98.

(34) Ibid. p98.

(35) علي، زيعور أوغسطينيوس، دار إقرأ، بيروت، ط 1، سنة 1983، ص162.

أما عند القديس «**توما الإكويني**» فإننا نجده يربط بين الوجود والذات، أي الوجود هو وجود الذات، وله معنيين:

الوجود الذي ينقسم إلى أجناس عشرة ويدل على الماهية، والوجود الذي يعني صدق القضايا. وبالتالي فإن حقيقة الوجود مشتركة بين جميع الكائنات[36].

وفي الفلسفة الإسلامية هناك من الفلاسفة من يعتبر أن وجود الشيء زائد على ماهيته كـ«**ابن سينا**» الذي يرى أن الوجود عرضا في الأشياء وذرات الماهيات المختلفة محمولا عليها خارج عن تقويم ماهيتها[37].

ومنهم من يقول أن وجود كل شيء عين ماهيته كوجود الإنسان هو نفسه حيوانا ناطقا مؤلفا تأليفا خاضعا لغاية معينة.

ولقد تفطن لذلك «**إبن رشد**» حيث إعتبر الموجود شيء بصفة زائدة عليه، والواحد والموجود عنده يدلان على عرض في الشيء. ولقد برع في هذه المسألة حين قال: «. . . .وإنما غلط الرجل (وكان يقصد (**إبن سينا**)) في أمران: أحدهما أنه إعتقد أن الواحد الذي هو مبدأ الكمية، هو الواحد المرادف لإسم الوجود، والثاني أنه إلتبس عليه الموجود الذي يدل على الجنس والذي يدل على الصادق (الذي هو في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن). فإن الذي يدل على الصادق هو عرض والذي يدل على الجنس يدل على كل واحد من المقولات العشر»[38].

ويرى المتصوفة خاصة «**إبن عربي**» أن المخلوقات التي نطلق عليها إسم العلم الظاهر لها من حيث ثبوتها في العلم الإلهي وجود سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه صورا وأحوالا في الذات الإلهية ولهذا يسميها «**إبن عربي**» أحيانا «ماهيات»، وأحيانا أخرى «هويات»[39].

(36) يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط، دار العلم، بيروت، سنة 1979، ص81.

(37) جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص558.

(38) المرجع السابق، ص 559.

(39) مهدي، الحائري، اليازيدي، هرم الوجود - دراسة تحليلية لمبادئ الوجود المقارن - تر: محمد المنعم الخاقاني، ط 1، سنة 1990، ص 103.

أما «**الغزالي**» فيرى بأن الوجود لا يدل فقط في ماهية الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية[40]. ولقد تفطن فلاسفة الإسلام إلى ضبط مفهوم الوجود على أساس تفرقتهم لمفهومين قد نقلوهم وترجموهم عن اليونان، وهما معنيان يقتربان في الإصطلاح ويبتعدان في المعنى أو المفهوم آلا وهما: مفهوم الأيس ومفهوم الكينونة.

وإذا كانت هذه التعريفات هي ما صاغت مفهوم الوجود وما إرتكزت عليه مدارس العصور الوسطى في تحديده، فكيف نظر إليه ياترى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة؟

لقد إتخذ «**ديكارت**» الوجود كمبدأ أولي له في المعرفة، أي في المعرفة الواضحة والمميزة، المعرفة المباشرة التي تعرف بالوعي، أي وعي الفرد لذاته ووجوده بأنه غير كامل، وهذا لأن الكمال لا يأتي إلا من موجود كامل، ومعرفة مبنية على التريض الفلسفي وذلك على أساس مقولته الفلسفية الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا موجود»[41].وبهذا كان الكوجيتو الديكارتي مذهبا خالصا في الوجود، حيث برهن «**ديكارت**» على وجود الله، ووجود العالم من خلال شكه الدائم وذلك من أجل الوصول إلى اليقين الحدسي. ولقد أكد بذلك أن الوجود هو وجود غير متماسك وذلك من خلال نظريته التي تقر بأن الخلق المستمر هو الذي يحفظ في كل لحظة تماسكه. وبالتالي فهو وجود مجرد وحركة وأنه تابع لتصورات فطرية في الفكر[42].

أما «**كانط**» فيشير في كتابه (نقد العقل الخالص) إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما: الواقع والكينونة، حيث يتعلق الواقع بالحكم بوصفه عملية عقلية وأما الكينونة فإن «**إيمانويل كانط**» كان يشير إلى أن ظواهر الطبيعة معطاة، وأن الوجود هنا هو وجود ظاهري قابل للمعرفة، ووجود في ذاته (النومين) يتجاوز

(40) جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص559.

(41) Michel Gourinat. De la philosophie. Hachette université. 1982. Tome I. P369.

(42) محمد، ثابت، القندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1980، ص 123.

حدود العقل ويدخل في نظام الإيمان[43] وهو يفرق بين الوجود الذهني والوجود الواقعي[44].

وبعد هذا التصور نجد «**هيجل**» ينتقد «**كانط**» حيث يقر بأنه لم يدرك جيدا أهمية البرهان الأنطولوجي. ومن المعلوم أن «**هيجل**» قد أكد بأن الألوهية تتحدى ذاتها لتثبت نفسها، وذلك من خلال مجرى التاريخ ومنه توليد الكامل وإتحاده مع الواقع وذلك في نهاية المجرى التاريخي، وهو يرى بأنه من الأفضل ألا نقسم أو حتى لا يمكن بتاتا الفصل بين الجواهر والظواهر وبين الله والعالم، وبين العقل والواقع، وبذلك لا يمكن الفصل حتى بين الوجود والفكرة. فالوجود عنده ليس سوى(Being) أو فكرة (Idée) وهي منطلق التاريخ. إنه تأسيس للكل الهيجلي وبالتالي هناك عودة للعقل أو للكل ولكن هذه المرة سوف يشكل هذا الكل عند «**هيجل**» كروح أو كفكرة أو ألوهة، وأي شيء آخر لا وجود له إلا بالنسبة إليه[45].

ومن هذه النقطة بالذات تبرز لنا الوجودية كرد فعل ثائر حول مثل هذه الأنساق أو حتى على هذه الأفكار الميثالية (المحايثة) والتي لا طائل من ورائها سوى العقل[46]. فكيف سيتصور الفلاسفة المعاصرين عامة والفلاسفة الوجوديين خاصة مفهوم الوجود؟.

نكرر القول فنؤكد على أننا إذا عرجنا بهذا المفهوم في الفلسفة المعاصرة فإننا سوف نجد أبرز من يمثل ويتبنى هذا المفهوم هي المدرسة الوجودية ممثلة في مؤسسها الفرنسي «**جون بول سارتر**» الذي فهم الوجود على أساس إحالة كل ما هو موجود إلى مجرد إدراك له. إنها محاولة تهديم لكل ما هو ميثالي في المعرفة. ولقد حصرت نظريته الواقع في الممكن العقلي وفقط، وبذلك فإن

(43) ايمانويل، كانط، نقد العقل الخالص، تر: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، لبنان، ص194.

(44) محمد، ثابت القندي، مع الفيلسوف، مرجع سبق ذكره، ص124.

(45) المرجع السابق، ص 125.

(46) Roland Jaccord. La tantative nihiliste. P.u.f. 1989. p125.

«**سارتر**» ومن معه من الوجوديين الآخرين أمثال «**سورين كيركيجارد**»، «**جبريال مارسيل**»، «**مارتن هيدجر**»، «**كارل ياسبرس**» و«**ألبير كامي**».....وغيرهم، أصبحوا يمثلون ردة فعل قوية ضد التيارات العقلية سواء القديمة منها أو الحديثة، والتي كانت تعبر فقط عن الوجود في إطار الآنية أو الكينونة بالنفس الناطقة العاقلة[47]. وهذا طبعا يتناقض كليا مع الفلسفة الوجودية التي أعطت نظرة جديدة لمفهوم الوجود، هذه النظرة عبارة عن تفرقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة وجعلت من الفلسفة فن لمعرفة النفس عن طريق معاشرة الأشياء الخارجية، والأشياء بالنسبة لهم لم تعد موضوعات للمعرفة بل كذلك هي أدواتها[48].

ومن خلال كتابه «الوجود والعدم» يرى «**سارتر**» أن «الوجود سينكشف بطريقة مباشرة بالملل والغثيان...» ويضيف قائلا: «إن الواقع الإنساني متألم في وجوده وهو يبرز إلى الوجود مؤرقا دائما بكيان الموجود دون إستطاعته أن يكون كذلك لأنه في الحقيقة لا يستطيع أن يصل إلى الوجود في ذاته «Etre en soi» إلا إذا فقد نفسه كموجود لذاته «Etre pour soi» وعلى هذا الأساس يمكن فهم الوجود عنده بمعنيين:

أ- وجود حقيقي أو (العالم) هو: «الوجود في ذاته».

ب- وجود لذاته، وهو وجود كوعي أو كشعور أو كوجدان بما يتميز به الإنسان وحده.

ولكي نؤسس لهذا الوجود الأخير وجب علينا أن نفصله عن الموجود في ذاته (العالم) وإن نمت الإزدواجية بين الموجود لذاته (الوعي = الأنا) والموجود في ذاته (العالم = هو) فإنه سوف يتشكل لنا العدم ومن هنا إبطال للوجود في ذاته وهو الوجود الحقيقي.

إن أي إنسان من حيث هو موجود، إنسان واعي يخطط دائما لمشروع لكي

(47) جرج، طوابيشي، معجم الفلاسفة (المناطقة، المتكلمون، اللاهوتين).، دار الطليعة، بيروت، ص ص641-642.

(48) محمد، ثابث، القندي، مع الفيلسوف،. مرجع سبق ذكره، ص 125.

يوجد (الموجود) على غير ما هو عليه الآن، ويحاول أن يحقق مشروعه في عالم (الموجود في ذاته). ذلك لأن الوعي يرغب أن يصير شيئا في ذاته رغم بقائه واعيا[49].

خلاصة القول أنه مع الفلسفة المعاصرة وبالضبط مع الوجودية سوف نجد مشروعية العودة إلى الإنسان نفسه، وسوف نرى كيف تجسد هذه المدرسة ثنائية الوجود واللغة حسب ما أقر به «**مارتن هيدجر**» نفسه، وكيف سيربط بينهما؟ وكيف سيحللهما؟

لكن قبل هذا وذاك وجب علينا أولا فهم كيف تصور «**هيدجر**» الوجود؟ وكيف نظر له بصفة عامة (وإن كان من الواجب التطرق إليه قبل «**سارتر**» إلا أننا تعمدنا ذلك الطرح لأنه كان منهجيا فـ «**سارتر**» **هو الذي إنتقد وبشدة التصور الفلسفي لمفهوم الوجود في الفكر الغربي الحديث، أكثر مما تطرق إليه «مارتن هيدجر»**.

إلى جانب «**سارتر**» مؤسس الوجودية سوف نجد «هيدجر» الذي تصور الوجود كما هو في مجموعه، وبمعنى آخر إن السؤال الذي يشغله ليس وجود الإنسان بل «الوجود كما هو في مجموعته». لكن السؤال عن الوجود لن يظهر ولن يفهم إن لم يكن هناك تحليل ظواهري «فينومينولوجي» للوجود وهذا ما يبرزه في مؤلفه الشهير «الوجود والزمن» (1927). لذلك يجعل من الجزع العاطفة المفضلة التي تفتح للإنسان مجالات وإمكانيات فلسفة للوجود[50]. وبالتالي فمفهوم الوجود بالنسبة لـ «**هيدجر**» هو ما هو موجود فليس الوجود هو الله، ولا أساس العالم، الوجود هو أبعد من كل موجود سواء أكان صخرة، أم حيوانا أم أثرا فنيا، أم أكثر، وسواء أكان ملاكا... الوجود هو الأقرب بيد أن هذا القرب يبقى للإنسان هو الأبعد، فالإنسان يمتلك دوما وبادئ ذي بدء بالموجود وجوده وأرجح الظن أن الفكر عندما يتمثل موجودا فإنما يرجع إلى الوجود بما هو

(49) المرجع السابق. ص 125.

(50) André Roussel- Gerard Dourozoi.Dictionnaire de la philosophie. Nathan. 1930. p327.

كذلك وليس بحال من الأحوال الوجود كما هو كذلك.

إنها دراسة للوجود ولأول مرة في تاريخ الفكر البشري الفلسفي في إطار علاقته بالعلوم الإنسانية وهذا ما دفعنا إلى فحص ودراسة هذا المفهوم دراسة متعمقة عند هذا المفكر والذي كان كنموذج سوف نقوم بتحليل جل أفكاره، من خلال طرح هذه الإشكالية، أي إشكالية اللغة والوجود كمسألة يمثل فيها حاضر الوجود الإنساني ذاكرة لا أصل لها. وكيفية فهم فيها الإنسان تصور جديد للكون الناجم عن ملاحظة وضعية فينومينولوجية، منذ وعي مفاهيمه الأولى.

وقبل الغوص أو التطرق لفلسفة «**هيدجر**» إرتأينا أولا أن نوضح ونعرف بعض المفاهيم الجانبية التي لها علاقة مباشرة بمفهوم اللغة والوجود من بينها:

علم الوجود (الأنطولوجيا): والذي يبحث في أساس الوجود دون الإعتناء بالمؤثرات العرضية الحادثية التي تطرأ على الوجود. وتعتبر فلسفات كل من «**سبينوزا**»، «**هيجل**» و«**هيدجر**»من الفلسفات الأنطولوجية إذ بحث كل منها في قضية الوجود المطلق[51].

وهناك مفهوم آخر، بالإضافة إلى مفهوم علم الوجود وهو مفهوم متداول خاصة بكثرة في الفلسفة العربية لاسيما عند كل من «**الغزالي**»، و«**إبن رشد**»، إنه مفهوم **الأيس** وهو لفظ عربي مهجور، حيث كان العرب الأوائل يقولون جيء به من «أيس» و«ليس»، أي من حيث هو وليس هو، وقيل قديما جيء به من أيس وليس من حيث هو موجود وغير موجود. ومعناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة(To be /Etre)، والأيس ضد ليس أولا أيس، وبهذا يكون معنى: لا أيس لا وجود[52].

- **الدزاين** (Dasein) كلمة ألمانية معناها الوجود الحاضر أو الوجود المقبول للاوجود وهي عند «هيدجر» تعني كينونة الموجود الإنساني أو كيفية

(51) يوسف، الصديق، معجم المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، ص 210.

(52) جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص ص 183-184

وجوده، ولما كان العالم في تبدل مستمر كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال. فماهية الإنسان هي إذن وجود وحقيقة نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو إذن يحدد ذاته بذاته وينسج جميع إمكاناته بيده، ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم(53).

- **العدمية**: (Nihilisme) وهو مشتق من اللفظ اللاتيني (Nihil) ومعناه لا شيء. أي إنكار وجود كل شيء. وكان «هيدجر» يقصد به إنعدام العالم ميتافيزيقيا، لأنه أصبح لا يعني شيئا(54).

أما المفاهيم المتعلقة باللغة فجمعناها كمايلي:

الآنية (Eccéité) هي صفة الظواهر اللغوية الألسنية حين يقع التثبت منها ودرسها بعد حصرها في وقت معين دون أخذها في تطوراتها وذلك بإعتبار العلاقات والمجاورة فيها، والفوارق التي ينبني عليها هيكل الظاهرة المدروسة(55).

السيميائيات أو علم العلامة (Sémiologie): هو ذلك العلم الذي يدرس حياة العلامات في كنف الحياة الاجتماعية، وتعتبر اللغة عميدة العلوم السيميولوجية، وذلك لأن علم اللغة بين سائر أنظمة العلامات، هي بطبيعة الحال أكثرها شمولا وأشدها تعقيدا(56).

وتجدر بنا هنا الإشارة إلى توضيح الفرق الكامن في نظرنا بين اللغة واللسان والكلام ففحين عرفنا اللغة سابقا على أساس أنها الكيان العام الذي يضم النشاط اللغوي الإنساني في صورة ثقافية منطوقة أو مكتوبة، معاصرة أو متوارثة. أي أنها كل ما يمكن أن يدخل في نطاق النشاط اللغوي من رمز صوتي أو كتابي أو إشارة أو إصطلاح..

فإن **اللسان** (Langue) فيطلق على اللغة المعينة، المنظور إليها بطريقة

---

(53) المرجع السابق، ص 556.

(54) جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 66.

(55) يوسف، الصديق، معجم المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص210.

(56) زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، بدون طبيعة، ص 24.

الصورة المنظمة ذات القواعد والقوانين، وذات الوجود الإجتماعي.

وفيما يخص **الكلام** (langage) فهو اللغة في ممارسة فردية منطوقة على أي مستوى[57].

أما فيم يخص مفهوم «**التأويل**» فهو مشتق من أوّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدّره. وأوله وتأوّله؛ فسره. والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. والتاوّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصّح إلاّ ببيان غير لفظه»[58].

إذ يعرفه «**الجرجاني**» فيقول: في الأصل هو الترجيع. وفي الشرع؛ صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة»[59].

وفي معجم المصطلحات العربية نجد مفهوم التأويل يعني تفسير ما في النص من غموض بحيث يبدو واضحا جليا، ذا دلالة يدركها كل الناس. أو هو إعطاء معنى معيّن لنص ما؛ كما هي الحال في إستنباط المغزى من قصّة أو قصيدة رمزية مثلا.

أو هو إعطاء معنى أو دلالة لحدث أو قول لا تبدو فيه هذه الدلالة لأوّل وهلة: ويكون مثلا في التأويلات السياسية»[60].

من خلال ما تقدم تتضح لنا معالم مفهوم وماهية هذه الثنائية أي»اللغة والوجود»، لكن بالرغم من ذلك لم تتضح لنا الصورة النهائية المحددة لهذه العلاقة.إذ قبل الغوص في البحث عن هذه العلاقة عند «**مارتن هيدجر**» وجب علينا أن نعرف الأسس الفلسفية والمرجعية التي أثرت في تفكيره عندما يذهب إلى تأسيس أنطولوجية قائمة على تفسير هذا الوجود وعلاقته بالآخر بصفة عامة.

(57) ت، محمد، شاهين، علم اللغة العام، مرجع سبق ذكره، ص 16.

(58) ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة، الجزء الأول، ص 172.

(59) الجرجاني، التعريفات، تونس للنشر، الدار التونسية، 1971، ص 34.

(60) مجدي، وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، 1984، ص 86.

إذا فماهي هذه الأسس الفلسفية والنظرية التي أثرت على المرجعية الهيدجرية وكيف سيأسس لمفهوم الوجود؟ ولماذا العودة إلى اللغة نفسها لفهم إشكالية الوجود؟.

الفصل الثاني:

الأبعاد الفلسفية
للإشكالية اللغوية

المبحث الأول

الفينومينولوجيا ومسألة اللغة

كان «**هوسرل**» صاحب أكبر مذهب فلسفي تأثيرا على الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وهو تأثير عميق ودائم معا. وإذ كان تلميذ وفياً للفيلسوف الألماني «**برانتانو**» فهو أستاذ بارع بالنسبة لـ «**مارتن هيدجر**» أين سنجد في تاريخ الأفكار الفلسفية أنه لا وجود للفكر الوجودي دون الفلسفة الظواهرية ومن ثمة كان تأثير «**هوسرل**» بليغ الأثر على هيدجر وعليه وجب التساؤل:

- ماهي الظواهرية؟ وما الجديد في طرحها؟ وماهي طبيعتها؟ماهي ميكانزماتها؟ماهي ابعادها؟وماهي غاياتها الكبرى؟

- وبعد هذا وذاك: كيف فهمت الفينومينولوجيا مسألة اللغة؟ وكيف تعاملت معها؟

- وهل إستطاع «**هيدجر**» بذلك تجاوز فكر استاذه؟ أم بقي رهينا للطرح الظواهري؟

إذا حاولنا ضبط مفهوم الظواهرية كمذهب فلسفي قائم بذاته، مبعدين بذلك التعريف الاشتقاقي والاصطلاحي للمفهوم، فإننا نجد «**هوسرل**» نفسه يعرفها بأنها «العلم الذي يدرس الماهيات التي توجد في الكون الحميم للفرد» [1]، وبهذا تكون الظواهرية دراسة جواهر الأمور، إنها العودة إلى جواهر الوجود، إذ تعتقد أنه لا يمكن فهم الإنسان أو العالم من غير الانطلاق من وثائقيتهما (إصطناعهما، تكلفهما، تصنعهما) (Facticité)، إنها فلسفة التعالي.

وفي كتابه الذي أهداه لأستاذه «**هوسرل**» يقول «**هيدجر**» في «الوجود والزمن»: «عندما ننظر إليه من الخارج يقدم لفظ فينومينولوجيا صورة تُماثِل صورة تيولوجيا، ولفظ بيولوجيا، ولفظ سوسيولوجيا، وهي أسماء تترجم على هذا

---

(1) Husserl, Edmund. Idee De La Pkenomenologie. P.U.F. 1960. P184.

النحو علم الإله، وعلم الحياة، وعلم المجتمع. فيلزم عن ذلك أن تكون الفينومينولوجيا علم الظواهر، سوف يظهر معنى المفهوم الافتتاحي عندما يحدد ما يعنيه العنصران الموجودان في أصل الكلمة، وعندما يثبت إنطلاقا منهما المعنى المركب»[2]. أما «**موريس ميرلوبونتي**» فيؤكد أن مفهوم الفينومينولوجيا «يكمن في دراسة الماهيات، وتعود إلى كل المسائل في تحديد العلم: ماهية الإدراك، ماهية الوعي»[3].

لقد عمل «**هوسرل**» على الربط بين الفلسفة والعلم، لتصبح الفينومينولوجيا البديل عن الفيزيولوجيا والتجريبية، بحيث تسقط هذه المشاريع ويصبح دور الفلسفة إقامة نظرية فينومينولوجية تدرس ماهية الظواهر المعرفية، مما يجعل عالم الفيمياء عنده يعادل عالم الماهيات. وبصفتي وعيا، أي أن بعض الشيء له معنى بالنسبة إلي، فأنا لست هنا، ولا هناك، فنحن جميعنا حضور مباشر في العالم الذي هو عالم فريد لكونه نظام الحقائق.

إن المثالية المتعالية المنطقية تعري العالم من كثافته ومن تعاليه. إن العالم هو ذلك الذي نتصوره في ذاتنا، أما بالنسبة لـ«**هوسرل**» فنحن نعلم أن هناك مشكلة الآخر والأنا الآخر (Alter ego) يشكل تناقضا، فإذا كان الآخر هو حقا لذاته (Pour soi) فيما يتعدى كينونته لذاتي فعلينا أن نظهر الواحد للآخر، يجب أن يكون لي وله خارجا[4]. ولكي لا يصبح الآخر كلمة عبثية يجب ألا يتحول وجودي أبدا إلى وعي عن هذا الوجود أو أن يغلف وجودي أيضا الوعي لهذا الوجود من خلال تجسدي في الطبيعة وإحتمال كوني في وضعية تاريخية على الأقل. والشرط الذي يقترحه هوسرل في هذا هو أن أميز نفسي عن العالم والأشياء، لأنني بالتأكيد لا أوجد على شاكلة الأشياء. فعلي أيضا أن أبعد عن ذاتي جسدي المعتبر كشيء بين الأشياء.

(2) Heidegger, Martin. Etre et temps. Gallimard. Paris. 1964. p 54.

(3) Merleau- Ponty, M. La phénoménologie de la perception. p.u.f. 1958. p 09.

(4) ميرلوبونتي، موريس،) ماهي الظواهرية) تر» فؤاد شاهين، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثاني عشر، خريف 1990، ص 45.

علينا إذن ألا نجاري قول «**جان فال**» (J.Wahl) عندما إعتبر أن «**هوسرل**» قد فصل الجواهر عن الوجود، فالجواهر المفصولة هي جواهر اللغة. إنها وظيفة اللغة لجعل الجواهر على الحياة السابقة للوعي. إننا نرى بارزا في صمت الوعي الأصلي ليس فقط ما تريد أن تعبر عنه الكلمات، بل وحتى ما تريد أن تقوله الأشياء، ونواة المدلول الأولي الذي تنتظم حوله أفعاله التسمية والتعبير[05].

ويقف «**هوسرل**» كثيرا عند فكرة الوعي: فأن نعي بمعنى أن نكون، لا أستطيع إذن أن أعي الغير لأن ذلك معناه أن أكونه كمكون، وكمكون إزاء الفعل نفسه الذي به أكونه. وهي صعوبة قد طرحها من قبله «**ديكارت**» لا يمكن في نظرنا التخلص منها.

ولكن كيف يمكن أن تعيدنا هذه الماهيات الى العالم إذا كان العالم هو الهدف من قيام المنهج الفيميائي؟.

بالرغم من وجود هذا النزوع التحايثي بين الماهية والواقع أي بين مبدأ التضايف والحدثية، فإن الماهية عند «**هوسرل**» تبقى في إستقلالية عن العرضي والعيني. فالماهية ليست صورة الواقع أو الفكرة المعبرة عنه وهذا ما تضمنه قول «**هوسرل**» الذي يرى وجود تقاطع بين الحدثي والتضايفي «إذ لا تضمن الحقائق الخالصة المتعلقة بالماهيات أي تقرير له علاقة بالحوادث، وبالتالي لا يمكن منعها وصدها عن أن تستنج أية حقيقة تتعلق بالحوادثي»[6].

الذات وعلى حسب ما تبدو في مؤلفات «**هوسرل**» القديمة تبقى كوعي تتجاوز ذاتها نحو معنى، وإذا طرحتها كوعي فإن الاستقلالية الجوهرية للفكر ستعاد في اللحظة ذاتها التي بدت فيها موضع تساؤل.

ويرى «**هوسرل**» أن القصدية هي الفكرة الأساسية في الظاهريات، حيث يعتبر أن خاصية كل شعور أن يكون شعور بشيء ما ؛ وبهذه المثابتة يمكن وصفه مباشرة. الشعور بشيء هو التضايق المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود. إن الشعور في طبيعته الأصلية شفاف ودائم

(5) المرجع السابق، ص 46.

(6) Husserl, E.Idéé de la phénoménologie. Ibid. p 25.

الإمتلاء، نظرا لتميزه بصفة القصدية المرتبطة بالشفافية، وعليه فماهية القصد تقوم على تصور الماهية الذي يعطيه التعريف. والقصدية Intentionnalité من المعاني الرئيسية التي عني بها «**هوسرل**» متأثرا بأستاذه «**برنتانو فرانتس**»[7].

ويميز «**هوسرل**» قصدية الفعل التي هي قصدية محاكماتنا ومواقفنا الإرادية، ويذهب إلى أبعد من ذلك، حيث سينتهي إلى ما يسميه «ظاهرة المضاجعة» والخرق القصدي أين ستكون اللغة عملية معبرة، وهذا يعني أن كل فعل تعبيري أدبي أو فلسفي في تحقيق وعد استعادة العالم الذي أعلن عن ذاته مع ظهور اللغة، أي نظام متناه من الإشارات كان يدعى مبدئيا القدرة على إستهواء أي كائن يظهر.

وبهذا تصبح كلمة «تحقق» و«تموضع» و«تموقت» معنى مثالي ليس «حسب معنى كينونته» مكانيا ولا زمانيا وإنما الكلمة هنا هي، تموضع وتفتح أمام تعددية الذوات، تحت باب المفهوم والقضية، ما لم يكن في السابق سوى تكوين ذات داخلي.

وللقصدية أقانيم ثلاثة هي مقوماتها وهي التي يسميها «**هوسرل**» أحيانا «بالقصديات» فهناك الهيولى وتتألف من المحتويات المحسوسة (Sensible) والنويسيس (Noesis) أو فعل الفكر وهي الصورة بالمعني الأرسطي[8]. وهو الذي يهب صور المعاني لمعطيات الحس، ويكتمل الطابع القصدي للتجربة المعاشة بقصدها دوما وبحسب ماهيتها إلى موضوع هو النويما (Noema) أو موضوع الفكر للحكم على المحكوم عليه بما هو كذلك[9].

إن هدف الفينومينولوجيا إذن هو الوصول إلى الماهية ومن أجل تحقيق هذا الهدف فإنها لا تستخدم الشك الديكارتي، وانما تستخدم (تعليق الحكم). وهو ما

(7) بوشنسكي، إ، م، الفلسفة المعاصرة في أروبا، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر، 1992، ص 232.

(8) قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، (عرض نقدي لمناهج البحث) بيروت، ط2، 1984، ص 224.

(9) المرجع السابق، ص 224.

يسميه «**هوسرل**» بالاسم اليوناني (Epoché) أي التوقف (حرفيا).

الإرداد أو الإرجاع أو الأبوخية هو الذي يعلق العالم، وهذا العالم يبقى موجودا[10]. ومن هنا وجب إزاحة الغموض عن الكلمة من خلال العودة إلى «**هوسرل**» نفسه الذي يشرح الموقف: «... عوض أن نبقى ضمن هذا الموقف الطبيعي سوف ندخل عليه تغييرا جذريا (الإرداد الفيميائي)، وما يهمنا الآن هو أن نقتنع بإمكانية هذا التغيير»[11].

ولكن هل الأبوخية هي البديل والحل لتأمين عودة الكينونة إلى العالم؟

إن هذه الأبوخية تحول كل ما هو ظاهراتي محتمل محصورا، أي لا تتاح للتحليل سوى البنية المنطقية الضرورية. لذا فإن الوعي الذي يخضع للبحث بهذه الطريقة يكون حاضرا أمام نفسه خارج سياق الزمن الحقيقي. ويؤدي الفحص الدقيق لأساس الوعي إلى إكتشاف العالم البينذاتي (Intersubjectif)، كما أن «**هوسرل**» إختار أن يعرف القصدية والفهم بوصفهما حدثين غير زمانيين، فقد تمكن من تحويل الاتصال مع بقية البشر إلى مجموعة من الشروط المنطقية التي تتعلق بالمعنى والتعبير الخالية من أي احتمال. وبهذا يعد عرضه للمعنى منطقيا في نظرنا.

لنصل بعد هذا كله، إلى حقيقة فلسفية مفادها أن الفيمياء تنطلق من أن كل حالة وعي هي بوجه عام في حد ذاتها، وعي بشيء ما، وهذا ما دلل عليه «**بول ريكور**» في تقديمه لترجمة كتاب (Une idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique 1931)، أفكار موجهة من أجل فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية «من أن الإرداد الفيميائي، هو الشرط اللازم لتأسيس الفيمياء كعلم صحيح، يجعل من الماهيات علما تحميه القوانين وتدعمه الأنساق الوصفية، وهو ما يجعل الفيمياء تتأسس كعلم صحيح، ويعني أن علم الماهيات علم صحيح، لأنه علم الماهيات، كما أن هناك شرطا أمامنا بدون منهجه لا تتحول الفيمياء الى علم وهو الإرداد

(10) Husserl, E. Idée de la phénoménologie. op-cit. p 7.

(11) Ibid.pp 07- 08.

الفيميائي»[12].

ولقد حاول «**ايدموند هوسرل**» أن ينحت لنفسه منهجا خاصا به، وليس هذا المنهج الفينومينولوجي استنباطا ولا هو بالتجريبي كذلك. إنه ينحصر في «إظهار» ما هو معطى وفي ايضاح هذا المعطى، يعالج بذلك مباشرة ما يأتي بين أيدي الوعي وفي متناوله، آلا وهو الموضوع.

إن هذا المنهج مبني أساسا على قاعدة مفادها أن لا أطلق أي حكم ولا حتى أن أسلم بصحة أي حكم إن لم أكن استمددته من البداهة، أي من التجارب التي تكون فيها الأشياء والوقائع المطلوبة حاضرة في ذاتها[13].

من هذه المنطلقات، يحاول «**هوسرل**» تناول مسألة اللغة بحرية أكثر من مسألتي الإدراك أو المعرفة وذلك في نظرنا لأنها لم تأخذ الحيز الكبير والحظ الوافر في الفلسفات الأولى، وفق التقليد الفلسفي.

إنها إذن العودة لا إلى أطروحاته فقط وإنما إلى خط تأمله. إذ ينطلق «**هوسرل**» في مشروعه من إفتراض قبلي مسلم به، مفاده أن الكلام هو أحد الأشياء التي يبنيها الوعي.وبهذا يلعب الكلام أمام الفكر دور مصاحبة بدل مساعدة للذاكرة أو وسيط إتصال ثانوي.

بالمقابل يبدو الكلام كأسلوب مبتكر من أجل العودة إلى الذات المتكلمة، أي إلى إحتكاكي باللغة التي أتكلم. ومن هنا ظهورية الكلام[14].

الكلمة هي مشهد للفكرة في الأخير، لكن ليس هناك مظهر اتجاه الفكر الجدي، حيث يبقى جسمي شيئا ويبقى وعي وعيا محضا، وتعايشهما موضوع إدراك خاطئ يقول «**هوسرل**»[15].

إن الأمر هنا يتعلق بالوصف وليس بالتفسير أو التحليل، إن هذه اللغة تعود بنا إلى الأشياء نفسها. ويصبح كل ما أعرفه عن العالم، حتى بواسطة العلم،

---

(12) Ri cour, p. Idée directrices pour une phénoménologie. Gallimard. Paris. p 15.

(13) قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية.مرجع سبق ذكره. ص 219.

(14) Kelkel, Lothar, et René schérer. Husserl.p.u.f.p p 85 - 86.

(15) Ibid. P 107.

أعرفه بنظرة خاصة بي. فأنا لست كائنا حيا أو حتى إنسانا أو حتى وعيا. أنا الينبوع المطلق الذي يمتلك هذه اللغة فوجودي لا يأتي ممن سبقني بل أنا الذي أوجد بالنسبة إلي. إنني أمتلك نظرة الوعي التي بواسطتها يتشكل العالم من حولي ويبدأ وجوده بالنسبة إلي. إنها العودة وباللغة إلى الأشياء نفسها. هي العودة لهذا العالم قبل المعرفة، الذي تتكلم عنه المعرفة بإستمرار وكل تحديد علمي نحوه يبدو مجردا وذا معنى خاليا وتابعا[16].

وإذا كان مشروع الكلام هو أحد الأشياء التي يبنيها الوعي، وكان كذلك أسلوب مبتكر من أجل العودة إلى الذات فكيف يمكن مناقشة «**هوسرل**» في مسألة ظهورية اللغة؟ أو بالأحرى: هل يمكن التمييز بين اللغة من حيث موضوع للتفكير واللغة من حيث هي لي؟

إن الظواهرية تضيف إلى معرفة اللغة مسألة جديدة هي مسألة إختبار اللغة فينا، ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا كان للكلام بعدا أنطولوجيا. وبهذا يكون «**هوسرل**» قد اتفق مع «**دي سوسير**» عندما ميز «**سوسير**» بين اللغة والكلام، أي بين ألسنية تطورية للغة وألسنية تزامنية للكلمة.

إن عودة اللغة المموضعة إلى الكلمة تعتبر ضرورية بإطلاق، وذلك عندما نشترط على الفلسفة التأمل حول طريقة وجود الموضوع بالنسبة للذات، حول مفهوم الموضوع، ومفهوم الذات، كما يبدو أن للكشف الظواهري، بدل أن نستبد لهما بصلة الموضوع بالذات[17].

إن الأمر هنا يتعلق بظهورية اللغة، وتحملنا هذه الإشكالية إلى الحديث عن صلة الظواهرية بالفلسفة الماورائية. لأنهما، وبوضوح أكثر من أي مشكلة أخرى تبدو خاصة وفي الوقت نفسه تتضمن كل المشكلات الأخرى، ينبغي إذن التشديد على المعنى الفلسفي للعودة إلى الكلمة. فكيف سيكون هناك تفاكر يسمح بإخضاع هذه الممارسة (Praxis)؟.

(16) ميرلوبونتي، موريس، ما هي الظواهرية، مرجع سبق ذكره، ص 42.

(17) Levinas, Emmanuel. En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger. Librairie philosophique. Paris.1967.p 219.

الحل الذي يقدمه «**هوسرل**» مقابل ذلك هو العودة الى الماهيات نفسها، وإعتبارها عالم الأشياء ذاته. وفي هذا المجال يقول «**ميرلوبونتي**»: «إن الماهيات ليست هنا الهدف، بل وسيلة، وأن إلتزامنا الفعلي في العالم هو بالضبط ما يجب فهمه وجلبه إلى المفهوم، وأنه هو الذي يستقطب كل تعيناتنا المفهومية. إن ضرورة المرور بالماهيات لا تعني أن وجودنا منعكس تماما في العالم ليتعرف على ذاته في اللحظة التي يلقي نفسه فيه»[18].

إن إقامة المفارقة الإبسستيمولوجية بين الماهية والحدثي، أي بين الفكرة والواقع يدفعنا إلى الحديث عن كشف التشبيهات البلاغية حتى على مستوى الألفاظ، وتحيلنا إلى أن هذا الأسلوب المقارن بين الماهوي والحدثي يطرح اشكالياته ليس عند «**هوسرل**» فقط بل حتى عند «**جون بول سارتر**» بإعتبار أن الفيمياء منهج لغوي وصفي، لنزعة إسموية تؤمن بوجود الأشياء التي تسميها وهذا ما أشار إليه «**أرسطو**» في فلسفته: «إن الفيمياء ليست أكثر من نزعة إسمية»[19]. هذه التسمية هي التي أعطت الأولوية والأفضلية للماهيات على الوجود.

وبهذا إذن يصبح المفكر لا يفكر أبدا إنطلاقا من كينونته. إن التفكير حول نظرة معينة لا يمكن أن يكون شاملا إلا إذا كان قد نجح في لَم شتات اللغة، وذلك بمعرفة مبنى المعنى، لأنه وكما يقول «**هوسرل**» أصل المعنى ينبئنا وحده في نهاية التحليل ماذا تعني العقيدة[20].

إن أهم مكسب للظواهرية هو بلا شك وصولها لظهور المعنى. هذا المعنى يجب ألا يطرح منعزلا فيتحول إلى روح مطلق، أو إلى عالم بالمعنى الواقعي، إن العالم الظواهري ليس الكائن المحض، ولكنه المعنى الذي يظهر من خلال تقاطع تجاربي مع تجارب الغير أو الآخر، ومن خلال تشابك كل التجارب. إن العالم الظواهري ليس توضيح كائن سابق، بل أساس للكائن، والفلسفة ليست انعكاسا لحقيقة سابقة بل تحقق الحقيقة، شأن الفن مثلا[21]، والفلسفة الحقيقية

---

(18) Merleau - ponty, M. la phénoménologie de la perception. op-cit. p 09.

(19) Ibid. p 09.

(20) ميرلوبونتي، موريس، ماهي الظواهرية، مرجع سبق ذكره، ص ص 48-49.

هي التي تعيد تعليم رؤية العالم[22]، وعليها أن توجه لنفسها السؤال الذي توجهه لكل المعارف، فإنها تتضاعف إلى مالا نهاية. إذ تصبح، كما يقول «**هوسرل**» حورا وتأملا لا ينتهي، وبقدر ما تبقى أمينة لقصدها، فإنها لن تعرف أبدا إلى أين تذهب[23].

إن المفهوم المركزي لفلسفة اللغة الهوسرليانية هو العبارة. والعبارة تنقسم إلى علامة سواء كانت مادية أو صوتية أم كتابية، وإلى معنى، ويميز «**هوسرل**» بين نوعين من العلامات: العبارة والعلامة أو الإشارة، فالعلامة الأولى لها معنى، في حين أن الثانية هي إشارية.

«**هوسرل**» يعتقد أن بعض العلامات لا تمتلك معنى. وهي تلك العلامات التي يسميها المرء بالعلامات الإشارية أو بإختصار الإشارة في مقابل العبارة. الإشارة تنتمي إلى العالم، إلى عالم بلا وعي. وبلا أنا وبلا ذات متكلمة. في المقابل فإن العبارة معنى، حدث شعوري، إرادة قول[24].

وسوف يوضح «**هوسرل**» ذلك أكثر، عندما يؤكد أن العبارة ليست إشارة إلى شيء ما. إنها ليست علامة وجود، وحتى لو كانت دائما مرتبطة بخطاب تواصلي. فهذا التواصل يظل دائما بالنسبة لـ «**هوسرل**» سطحيا. إن العبارة تجد أصلها خارج فعل التواصل، وبنية الإشارة. خارج العالم، في عالم المثال والمونولوج. إن الفينومينولوجيا الترنسندالتية لا تسمح بتبادل الكلام لأنها تفهم التواصل كفعل سطحي. إن أصالتها تتحقق دائما في غياب الآخرين. في غياب الإختلاف، في الحياة المنعزلة للروح.

العبارة هي «تجسيد» إنها تعبر عن معنى موجود قبلا بالوعي. وقد نفهم العبارة كمظهر أو تجسيد لمعنى داخلي. التجسيد أو المظهر أو الخارج ليس له

(21) المرجع السابق، ص 49.

(22) المرجع نفسه، ص ص 49 -50.

(23) المرجع نفسه، ص 50.

(24) رشيد، بوطيب. جينيالوجيا مابعد الحداثة، مقال منشور في شبكة الأنترنيت على موقع:
http/208.185.82.137/archive 02/Novo2/aqwas:27. 1HTM

طبيعة، ولكنه معنى، إنه صوت الذات المتكلمة. إن بنية الخطاب عند «**هوسرل**» هي مثالية. دال مثالي، لا يقبل التغير ومدلول مثالي. مثالية لا تعني أكثر من إمكانية دائمة لإنتاج الذات كحضور. الوجود على حسب «**هوسرل**» هو عملية إستحضار[25].

إذن، ومن خلال اللغة يستعيد «**هوسرل**» نقد الحكم عنده، إذ سيتكلم عن غائية الوعي، ومن هنا محاولة إعادة النظر في الثنائيات الذائعة مثل: الحقيقة/ الظهور، الجوهر/العدم، الوجود/العدم، الشيء في ذاته/ الظاهرة... [26].

الكلمة ستكون لها حركة عكسية تبني لها، وعلى حد تعبير «**إيمانويل ليفيناس**»: «قصدية الكلمة عند «**هوسرل**» تدل على الحضور الفوري للعالم... إن الكائن لا يخدع ولا يملئ المعنى. إن هذا المعنى لا يعطي ولا يمكن أن يكون كمعطى. وإنما هو مدرك بالوعي»[27].

ويميز من هذا كله أن الوجود الميثالي سيبنى لا كوجود مكاني ولا كزماني، كما لا يمكن إشتقاق الكلمة من العالم الموضوعي ولا ربطهما بعالم المثل. ومن ثمة بني الوجود المثالي على المستند، لا كموضوع فيزيائي بالطبع، وليس أيضا كحامل لمعان تعينهما له إصطلاحات اللغة المستعملة، وإنما عليه من حيث أنه خرق قصدي يجمع كل الحيوات العارفة ومن هنا تشكل اللوغس.

يبدو لنا إذن أنه عندما أتحدث أو عندما أفهم أختبر حضور الغير في أو حضوري في الغير وفي اللحظة التي أفهم لا أعود أعلم من يتحدث ومن يستمع. وفي إختيار الكلمة نفسه أتعلم كيف أفهم.

إنه لا أمر واضح - من وجهة نظر «**هوسرل**» - بالنسبة لكل من لا يتقيد بالأحكام المسبقة أن ندع الماهيات المدركة في حدس ما هوي نفسها تثبت إلى حد كبير جدا على الأقل، في تصورات محكمة، مقدمة بذلك إمكانات

(25) المرجع السابق.

(26) قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الانسانية، مرجع سبق ذكره، ص 202.

(27) Lévinas, Emmanueel.En decouvrant l' escistence avec Husserl et Heidegger.. op-cit. p 218.

لإستخدام عبارات محكمة بل عبارات موضوعية بحسب طريقتها، وصحيحة على نحو مطلق. ومثل ذلك الماهيات القابلة للتميز أو للتثبيت كاللون أو الصوت مثلا والتي يكون مضمونها محسوسا، أو مظاهر (أوهام أو أشباح) أضف إلى ذلك ماهيات الشيء النفسي وكل أفعال الأنا[28].

إن هذا المذهب هو تأمل صريح في اللغة، في لغة الظواهر بالمعنى الدقيق للكلمة، إنها الفلسفة التي تحاول جعل الجمل بدلا من أن تتحدث عن الموضوعات المادية تتحدث عن ما يعرف بالمعطيات الماهوية[29] وعلى حسب إعتقاد «**جان لوك ماريون**» (Jean-luc Marion) فإن فلسفة اللغة الظواهرية هي إفتراض مسبق خفي ولكنه دائم الفعل، وهو يصاغ على الوجه التالي: مزيد من الحفظ مزيد من العطاء»[30].

وعليه، فالظواهرية لا تنكر الوجود الوضعي للعالم الواقعي وللطبيعة، ومهمتها أن توضح معنى هذا العالم، رغم أنها تراه وهما، ونتيجة للإيضاح الفينومينولوجي لمعنى أسلوب الوجود الذي يكون عليه العالم الواقعي في أن الذاتية الترنسندنتالية وحدها هي التي لها أنطولوجيا الوجود المطلق. وعلى هذا النحو يمكن أن يتخذ العالم معناه كواقع موجود بوصفه فقط نتاج معنى قصدي للذاتية الترنسندنتالية. غير أن ذلك يبلغ معناه الكامل عندما يتقدم التفتح الفينومينولوجي للأنا المتعالية على الذوات الأخرى[31].

الكينونة هنا ستأخذ المجرى الحيوي الخالص، إذ لا يمكن قراءة ملامحهما مباشرة، فالكائن مهما كان وحتى «الدازاين» (Dasein) لا يدفع أبدا إلى قراءة سوى كينونة الكائن.

ولكن كيف ستتميز ظواهرية «**هوسرل**» عن مثالية «**أفلاطون**»؟ ألا يمكن

---

(28) قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 215.

(29) بالروين، محمد، مذاهب فلسفية كبرى، في مواجهة بدائل بناء وهدم المحتوى، دار النهضة العربية، بيروت، 1995، ص 213.

(30) Jean-luc, Marion, Réduction et donation, Recherches sur Husserl-Heidegger et la phénoménologie.p.u.f.Paris.1990.p 302.

(31) قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، مرجع يبق ذكره، ص 229.

إعتبار الماهية المحددة للكينونة هي ميزة جديدة لمثالية ترنسندنتالية؟

لقد جعل «**أفلاطون**» من الماهية صورة المثالية، أما بالنسبة لـ«**هوسرل**» فلقد حاول أن تصبح الماهية ذات خصوصية فكرية. وعندئذ نتمكن من حدس هذه الماهيات منطقيا عبر عملية التضايف التي تحيلنا إلى إدراك ماهية الشيء المادي ماهويا بمجرد إبصاره، «ذلك أن رؤية الماهية هي حدس، وإذا كانت رؤية في المعنى القوي، ليس مجرد تصور بسيط أو غامض فهي حدس بدئي يقبض على الماهية في إنيتها»[32].

هذه الحركة تتميز قطعا عن العودة المثالية إلى الوعي، وما يتطلبه الوصف المحض يستبعد أسلوب التحليل والتفسير. إنه البحث عن وصف الموجود كما هو كذلك، فالعالم موجود هنا قبل أي عملية تحليل، يمكن أن نقوم بها. والحقيقة لا تسكن الإنسان الداخلي فقط أو بالأحرى ليس هناك إنسان داخلي، فالإنسان هو في العالم، ولا يعرف ذاته إلا في العالم. عندما أعود لنفسي من خلال دوغمائية (Dogmatisme) تامة، أو معتقدية العلم، فإنني لا أجد في بؤرة لحقيقة داخلية وإنما أجد ذاتا موقوفة للعالم[33].

لقد إهتم «**هوسرل**» كثيرا بمسألة الكبــت الظواهري، حيث إعتبر الاختزال أو الرد (Réduction) هي العودة من جديد إلى الوعي المتعالي الذي ينكشف أمامه العالم بشفافية مطلقة، وتزكية من هذا الجانب أو ذاك سلسلة من الإدراكات المتميزة يقوم الفيلسوف بإعادة تكوينها إنطلاقا من نتائجها. وهكذا فإن إحساسي باللون الأحمر يُدرك وكأنه مظهر لأحمر جرى إحساسه، وهذا الأحمر كمظهر لمساحة حمراء، وهذه المساحة لمظهر من كرتونة حمراء. وهذه الكرتونة الحمراء أخيرا كمظهر لشيء أحمر من هذا الكتاب مثلا. هذا إذا تصور لهيولى معينة تدل على ظاهرة من درجة أعلى، إنها عملية نشيطة للتدليل بواسطة اللغة من أجل تعريف الوعي، بحيث يصبح العالم فقط مدلول أو معنى العالم[34].

(32) Husserl, Idmund.Idée de la phenomenologie. op-cit. P 240.

(33) ميرلوبونتي، موريس، ماهي الظواهرية، مرجع سبق ذكره، ص 43.

(34) المرجع السابق، ص ص 43-44.

وبعد هذا كله: هل يمكن التمييز بين ظواهرية «هوسرل» وظواهرية «**هيدجر**»؟ يقول «**ميرلوبونتي**» إن كل مؤلف (Sein und Zeit) إنبثق من إشارة «**هوسرل**» وهو في النهاية ليس إلآ تفسيرا للمفهوم الطبيعي (Naturlichen Weltbegriff) أو لعالم الحياة (Le benswelt)[35].

إن هذا الوجود يحتاج إلى حقل من المثالية لكي يعرف ويغزو وقائعتيه، وارتأينا في هذا المقام أن نعرض الإختلاف القائم بين الظواهرية والوضعية، قبل أن نستشف الخلاف بين «**هوسرل**» والوجوديين، وذلك في رأينا يذلل الصعوبات القائمة في هذا التحليل نوعا ما.

إن مدرسة «**فينا**»، وكما هو معروف تقر بشكل نهائي أننا لا نستطيع إقامة علاقة إلا مع مدلولات. فالوعي مغلا بالنسبة إلى مدرسة «**فينا**» ليس ذلك الذي يعبر عن ذاتنا. إنه مدلول متأخر ومعقد لا يجوز لنا إستخدامه إلا بحذر وبعد إبراز المدلولات المتعددة التي تُسهم في تحديده خلال التطور الدلالي للكلمة. هذه الوضعية المنطقية تعاكس تماما فكرة «**هوسرل**» فمهما كانت تعرجات المعاني التي تعطيها إياها كلمة ومفهوم الوعي في حدود اللغة، فإننا نملك وسيلة مباشرة لبلوغ ما تعنيانه، ونملك تجربتنا الذاتية لهذا الوعي، فعلى أرضية هذا الاختبار تقاس كل مدلولات اللغة، وهذا الاختبار هو الذي يجعل اللغة تعني ما تعنيه بالنسبة إلينا. إن الاختبار الذي لا يزال صامتا هو الذي يجب دفعه للتعبير الصافي عن معناه. إن الجواهر عند «**هوسرل**» يجب أن تحمل معها كل العلاقات الحية للتجربة[36].

إن سوء التفاهم بين «**هوسرل**» وشراحه، وبينه وبين المنشقين الوجوديين، وبينه وبين نفسه أخيرا، يأتي من إرادته في قطع الإلفة بيننا وبين العالم من أجل رؤيته، وإستيعابة كتناقض. إن الإحالة الظواهرية خلافا للإعتقاد السائد بأنها صيغة لفلسفة ميثالثة، هي صيغة لفلسفة وجودية.

هناك إذن، سوء تفاهم من النوع نفسه، يشوش مفهوم «الجواهر»

(35) المرجع نفسه، ص 41.

(36) المرجع نفسه، ص 46.

(الماهيات) عند «**هوسرل**». كل إحالة يقول «**هوسرل**» هي بالضرورة جوهرية (Substantiel) فيما هو في الوقت نفسه متعال.

ومن هنا يصف «**هيدجر**» و«**سارتر**» فلسفة «**هوسرل**» بالفيمياء المثالية أي الذات التي تتحقق من وعيها بذاتها، وذلك من خلال عملية الاختزال الماهوي. فإذا كان الإنسان يعتقد إعتقادا راسخا في وجود الأشياء. فإن الفيمياء مع «**هوسرل**» تحاول أن تكون تفكيرا في الذات، وتفكيرا في الأشياء داخل الذات، وعندئذ يتحول العالم الى إرتياد الذات والسكن فيها، لتصبح بذلك الفيمياء المنهج العلمي الصارم الذي تفسر به الأشياء، ونؤول به العالم. إن مواجهة الذات للعالم وجها لوجه، ومحاولة تعليقه عبر «الإرداد» الفيميائي يجعل من الفيمياء في كل لحظة - وفي كل المجالات المعرفية - المؤسس الحقيقي لعلم الماهيات فقط[37].

وبهذا لقد حمل «**هيدجر**» «**هوسرل**» موضع اعتراض وإنتقد أستاذه بشدة، والذي بهرته الحقول الجديدة للأشياء التي أقامها أمام أنظاره التحليل القصدي، قد وجه عنايته إلى هذه الموضوعات بدلا من الاعتناء بالكائن المدرك في شمولية معناه.

من هنا كان الطرح منهجيا، إذ وجب التساؤل كيف سيتناول «**هيدجر**» مسألة اللغة؟ هل حصر أفكاره في تناول فكر الظواهرية؟ أم أن فلسفته كانت إبداعا جديدا ألم فيها نقاط ضعف أعمال «**هوسرل**»؟ وإذا كان ذلك صحيحا إلى أي مدى إستطاع أن يتجاوز ذلك؟.

(37) Merlau - Ponty, M. La phénoménologie de la perception. op-cit. p 09.

المبحث الثاني:

هيدجر واللغة كبعد جديد لمشكلة الوجود

لقد كان حضور «**مارتن هيدجر**» الفيلسوف الألماني أمرا ولابد منه في تاريخ الفكر الغربي، إذ كان تفكيره في اللغة ومساهمتها في حل إشكالية الوجود من بين أهم القضايا التي شغلت فلسفته فجاءها محملا بجل إشكالياته، ولهذا وجب التساؤل: كيف سيفهم «**هيدجر**» اللغة؟ وما علاقتها بالوجود؟ وهل اللغة هي الوجود أم هي مجرد واصفة إستعمالية لتفسير وفهم هذا الوجود؟

وبإعتبار مشكلة الوجود أو الكينونة من المباحث الكبرى للفلسفة فإن اللغة الفلسفية ستفكر وستتأمل في الوجود: فهل اللغة ستعبر بشكل نهائي عن الكينونة؟ أم هي الكينونة ذاتها؟

لقد أكد «**هيدجر**» أن ماهية اللغة، هي لغة الماهية، وهذا يعني أن اللغة الحقيقية هي تلك التي تعبر عن صميم الوجود، فاللغة في نظره ليست شيئا تربطنا به علاقة فحسب، بل هي - إن صح التعبير - سيدة العلاقات، إنها محركة العالم وكاشفة الوجود. فالعلاقة التي تربط الإنسان بالوجود - عند «**هيدجر**» - لا تجعل هذا الكائن العاقل في المركز بالمعنى الديكارتي أو حتى السارتري. ليس الإنسان هو الذي يحدد الوجود - كما سنبين فيما بعد - ولكن الوجود هو الذي يتجلى من خلال اللغة للإنسان، وفي الإنسان[1].

اللغة - في رأي «**هيدجر**» - تجعلنا نصل إلى جوهر الوجود، تجعلنا منفتحين على المجهول. ولكن هل هذا يعني أن علاقتنا باللغة هي التي تعبر وتحدد علاقتنا بالوجود؟ يجيب «هيدجر» عن ذلك في محاضرة له بعنوان: «ما معنى التفكير؟: إن الإنسان لا يكون إلا بالقدر الذي يشير ويسمي هذا الذي

(1) M, Heidegger, Acheminement vers la parole, trad: jean Beaufret, Gallimard, Paris. 1976. p.15.

ينسحب، بل الإنسان لا يكون إنسانا إلا لكونه ينجذب إلى هذا الذي يتوارى وينسحب»[2]. وهذا الذي يحتجب ليس شيئا آخر غير الوجود الذي يقول «**هيدجر**» عنه أنه محاط بالسر والألغاز لأنه يحتفظ دائما بأكثر مما يظهر. ولكن هل الاحتجاب خاصية من خصائص الوجود، أو أن السبب في عدم ظهوره بشكل واضح عائد إلى كوننا لم نفكر فيه بعد تفكيرا صحيحا يجعلنا نصل إلى سره؟

لقد بدا التفكير في الوجود هو تفكير في اللا تحجب أو الإنارة. هكذا أصبح إدراك الحقيقة عن طريق الإنارة التي يراها «**هيدجر**» هي الأساس أو الأصل الذي أغفلته الميتافيزقيا عبر تاريخها الطويل. إن ما يسميه «**هيدجر**» الوجود ليس شيئا سوى الإنارة التي لابد من إفتراضها ليتسنى للوجود أن يظهر، كما يتسنى لنا أن نلتقي به. ولكن من يظهر الوجود؟

يجيب «**هيدجر**» وبكل وضوح أن مهمة اللغة هي إنارة الوجود، أي التفكير في وجود الإنسان من خلال الإنارة، وهذه الأخيرة هي التي ستمكننا من النظر في ماهية الإنسان.

لابد أن يفكر الإنسان الآن - يضيف «**هيدجر**» قائلا - في وجوده على ضوء الإنارة. وستكون المهمة الكبيرة التي يقوم بها الفكر الأصيل هو البحث والكشف عن الإنارة، وبجب أن يحيد هذا الفكر عن الميتافيزيقا الكلاسيكية، لأن هذه الأخيرة- بما فيها توجه للفكر يحيد عن الوجود- لن تؤدي بنا إلا إلى الضلال. هكذا يكون التحول في الفكر تحولا في استراتيجية التعامل مع مسألة الوجود، بمحاولة إبعادها عن الطرح الميتافيزيقي الكلاسيكي.

السؤال إذن عن ماهية الفلسفة أو ماهية الميتافيزيقا (وهما مترادفان)، «ايته إبراز آخر الموجود إلى العيان»[3] أي حمله إلى مجال الرؤية ما أمكن ذلك، علما بأنها محاولة شبيهة كما يقول «**أرسطو**»: «بتلك الطريقة التي تتكيف بها

(2) M, Heidegger, Que veut dire penser? Dans Essais et conférences, trad: André préau et préfacé par: Jean Beaufret, Gallimard,Janvier 1995, p.152.

(3) M, Heidegger, Construction a la question de l'être in Qu: I, p 245.

طيور الظلام مع ضوء الشمس الساطعة»[4]. ما يسطع فلا يدركه الفكر هو الوجود الذي هو مرآته وعينه. والعين لا ترى نفسها إلا في المرآة. ومرآة الوجود هي اللغة التي بها ينعكس الفكر على نفسه. على النحو الذي يتعرف فيه المطلق على ذاته عند «**هيجل**».

إن الكلام هو مأوى الوجود، ومن ثمة فليس مجازا إذن أن يقال بأن اللغة هي مأوى حقيقة الوجود. بل إنها أكثر من ذلك لأن فيها تكمن الحقيقة كمشروع فني قبلي. ولكن إذا كانت اللغة هي المشروع الفني القبلي والأصيل للحقيقة فماذا ستكون طبيعتها في ماداتها الخام؟. على كل حال خطى «**هيدجر**» الخطوة الحاسمة عندما إلتفت كما في محاضرة (1969) نحو فنون المكان، ولكن قبل ذلك في محاولات ومحاضرات (Votrage und Aufsatze)، فهم المسكن الشعري بوصفه (einraimen) إحداث فسحة (espace).

المعرفة لا تكون أصيلة إلا إذا نحن استسلمنا لتجلي الأشياء، ولكن كيف يتم ذلك؟ الأشياء يقول «**هيدجر**»: «تتجلى من خلال اللغة، اللغة هنا ليست أداة للتوصيل إخترعها الإنسان ليعطي معنى أو للتعبير عن فهمه الذاتي للأشياء. اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء»[5].

ومن هنا بات إهتمام «**هيدجر**» باللغة واضحا، فهو لم يتفلسف باللغة فقط، بل تفلسف فيها. في اللغة - يقول «**هيدجر**» - تصبح الأشياء وتكون، وإن وظيفة اللغة الجوهرية هي التعبير عن الكينونة أو الوجود. لقد تحدث «**هيدجر**» عن الإنسان بإعتباره كائنا أنطولوجيا ثم تناول أهم ما يميز هذا الإنسان ألا وهو الكلام، ويتحدث عن اللغة على نحو أنطولوجي أيضا فيقول إن الفكر مخبأ داخل اللغة واللغة هي منزل الوجود.

وهكذا تكون للغة خاصية أساسية تتمثل في إحضار الوجود من التحجب

(4) M, Heidegger, Qu'appel t-on penser? P.u.f, 1952, p 84.

(5) مارتن هيدجر، انشاد المنادى، تر: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994، ص 12.

إلى النور. وبهذا المعنى كذلك تكون اللغة إحدى مقتنيات الإنسان الخطيرة، لأن أي قصور في اللغة ينتج عنه قصور في الإظهار أو في الإبانة والتجلي والوضوح. وينتج عن ذلك عالما من المعاني مشوشا وغامضا قد يشوه ماهية الأشياء، والأخطر من ذلك كله أنه قد يشوه ماهية الوجود. ولكن نحن نعتقد أن اللغة ملكة إنسانية تتوقف عليها كل علاقاتنا مما جعل «**هيدجر**» يتجه صوبها ليؤكد أن كل لغة هي إظهار لشيء ما (Zeigen)، ولكن بوصفها أداة تستعمل للإشارة إلى الأشياء. وبملاحظة متأنية ندرك أن القرب والقول الأصلي بوصفهما ماهية للغة هو ما هو عين ذاته (Le même)[6].

وبهذا يدخلنا «**هيدجر**» في تجربة مع اللغة، حيث يتحدث في محاضرة له بعنوان «إنفتاح اللغة» عن الدخول في تجربة مع شيء أو مع إنسان أو مع إله معناه تركه يتجه نحونا. وأن الشاعر حين يكتب شعره يترك المقدس يتيه نحوه، وذلك لأنه الوحيد الذي يستطيع أن يدخل في تجربة مع اللغة. هذه التجربة - يقول «**هيدجر**» - لا علاقة لها بالبحث في ماهية اللغة كما هو الشأن في بحوث اللغة الواصفة (Métalangue). إن هذه البحوث هي من قبيل ميتافيزيقا السيطرة التقنية التي تنشر سلطانها على جميع اللغات لتشغيل أداة التوصيل والإعلام التي تصل بين العوالم المختلفة[7].

إننا حين ندخل في تجربة مع اللغة في حياتنا اليومية نكون بصدد إكتناه ذلك الذي يتعلق مباشرة بصميم وجودنا، ذلك لأننا نسكن في اللغة، ولكننا لا ننتبه إلى هذه العلاقة التي تجمعنا بها. ووظيفة اللغة هي الإبانة عن هذا الوجود. إن الموجودات الأخرى لا علاقة تجمعها بالوجود لهذا فهي لا تتكلم. وهنا نجد أنفسنا أمام وجهة نظر مختلفة كل الإختلاف عما عرفه الفكر الغربي بشأن الإنسان وعلاقته بالوجود.

إن اللغة خاصية الإنسان بإمتياز، لكن ليس لكونه يملك إلى جانب قدرات

---

(6) جياني ڤاتيمو، نهاية الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1998، ص 79

(7) M, Heidegger, Acheminement vers la parole, op- cit, p.124.

أخرى، القدرة على التكلم ذلك بل لأنه يملك الإمتياز الكبير وهوعلاقته بالوجود[8].

كما أن «**هيدجر**» يرى - وهذا الأمر يبدو غريبا شيئا ما - أن الإنسان لا يستعمل اللغة، بل أن اللغة هي التي تتكلم من خلاله والأشياء تتجلى من خلال اللغة. وبهذا تصبح الكلمة وخاصة في شكلها الشعري ليست عبارة عن صوت أو علامة كما تختزل عند اللسانيين وإنما هي البعد الأساسي لإقامة الإنسان على الأرض. بهذا المعنى يعتبر «**هيدجر**» اللغة هي «الشعر الأصيل» الذي يمكن من تجميع الاختلاف بين العالم والأشياء، بين الانفتاح والأرض، بين التحجب واللاتحجب. اللغة بهذا المعنى تحمل الانفتاح، وتعلم الإنسان الإنصات إلى النداء كما تعلمه الكيفية التي يتعين عليه أن يكون بها في العالم أي يسكن. وبما أن اللغة بناء و«تأسيس» للوجود، للإنسان وللتاريخ، فهي نفسها «الشعر في معناه الجوهري»[9].

يجب أن نبحث في شعرية الكلمة المنطوقة (La parole parlée)، لأن الذين يعطون للغة قوتها لتنفذ إلى الوجود. وتعبر عنه هم الشعراء، لهذا كان الشعر هو تأسيس للوجود بواسطة الكلام كما يقول «**هيدجر**». الشاعر قريب من الإله (والإله هنا بعيد عن الفكرة الدينية، إنه ذلك الذي يتربع على عرش الوجود، إنه الحضور الدائم، ولكن ليس الحضور بمعنى حضور صخرة، أو حضور شجرة. . . . بل حضور المجهول المجاوز لكل أشياء العالم). وبهذا المعنى لا يكون الكلام إلا التمثل (la représentation) أي عبارة عن أداة يستخدمها الإنسان للتعبير عن إكتمال النفس، ورؤية العالم الذي يحكمها، أما نحن فنرى ضرورة الخروج عن هذا الفهم وعليه ضرورة كسره، لأن الكلام، فيها يغنينا، ليس مجرد تعبير أو مجرد نشاط إنساني[10].

(8) بلفوضيل فاطمة، مبحث الوجود عند هيدجر، رسالة ماجستير، اشراف د عبد الرحمن بوقاف، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر. سنة 2000، ص 80، (غير منشورة).

(9) محمد طواع (هيدجر والشعر) مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد الثامن، السنة الأولى، أفريل 1998، ص 81.

(10) مارتن هيدجر، إنشاد المنادي، مرجع سبق ذكره، ص 12.

ويشير «**هيدجر**» إلى أن الفكر الأصيل هو صدى لكرم الوجود الذي تضاء فيه الحقيقة، حيث إن الموجود يوجد، بحيث يكون هذا الصدى هو الجواب الإنساني عن الكلام الذي يصدر عن الوجود في صمت مطبق؟ أليس جواب الفكر هذا هو أصل الكلام الإنساني الذي يخول وحده للغة نشأتها وإنبجاسها كبوح؟[11] أليست الكلمة هي ما يخول المجيء والحصول في الحاضر أي ما يستضيف الوجود الذي بداخله يستطيع شيء ما أن يتجلى كموجد حاضر؟[12].

نجيب نحن: إن الحقيقة تنقال عبر كل الأشكال، وأولى هذه الأشكال التي تنفتح على ماهيتها كإنقيال، هو القول ذاته كمأوى لها. إنها تتطابق مع اللوغس كتجميع للكلام الصادر عن الوجود. فالنداء الصادر عنه (الوجود) يأتي إلى الإنسان عبر اللغة. والتي تعتبر أشمل منه وأبعد من أن يكون سيدا ومالكا لها، مادامت هي المتكلم الفعلي لما يقول[13].

في خاتمة مقالته الطريلة «ماهية اللغة» المنشورة في كتابه «في الطريق إلى الكلام» يعيد «هيدجر» كتابه بيت شعري «الجورج» (Georges) كان قد جاء على شرحه (والذي ستشرحه من جديد المقالة الجديدة «القول La parole، مع مجمل القصيدة: «Kein Ding Sei wo das wort gerbricht»، يبد له بشكل يقلب دلالته ولكنه قلب ظاهري وحسب دلالة: «Ein ist ergibt sich wo das wort zebricht» وبالتالي لم يعد البيت:

«حيث تخفق الكلمة يمتنع الوجود»، بل «يقدم الوجود نفسه هناك حيث تخفق الكلمة»[14].

مع «**هيدجر**» تصبح كل أفكارنا حتى غير المنطوقة موضوعة في كلمات

---

(11) M, Heidegger, qu est ce que la métaphysique? Traduit par: Henry Corlin, in Qu I, Ed. Gallimard, pp 47- 73.

(12) M, Heideggar, Le mot in: Acheminemet Vers la parole, Op-cit p 212.

(13) M, Heideggar, L'homme habite en poète, In: Essais et conférences, Ed. Gallimard, 1958, p 227.

(14) جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1998 ص 75.

وجمل...، كما أن كل تعبير سيتضمن لغة. ومن خلال اللغة يظل التفكير عاما شائعا وفي متناول الآخرين وذلك عنصر جوهري في وجودنا - في - العالم[15]. وتعود مهمة الفكر إذن هي تطهير اللغة ولكن كيف؟ يعمد «**مارتن**» إلى البحث عن الحقيقة والاضطلاع بها محاولا تجنب رواسب الميتافيزيقا الكلاسيكية نسقا ولغة. نحن بحاجة إلى فكر يتعامل مع «الإنارة» و«اللاتحجب» وليس مع المطابقة. وفكر كهذا بحاجة إلى لغة أخرى غير تلك اللغة التي إستهلكت ولم تعد تعبر عن كل ما هو أصيل. إننا نستطيع العودة إلى ذلك النبع الذي نسيناه طوال تاريخنا - يقول «**هيدجر**» - العودة إلى إشعاع الوجود من خلال لغة وفكر ينفذان إلى الوجود.

إن التصورات الفلسفية الأكثر تجريدا لم توفق في توضيح فكرة «**هيدجر**» عن الوجود لا لشيء إلا لكون هذا الأخير ملغزا، إذ أن اللا تحجب - بتعبير «**هيدجر**» - هو أكثر الظواهر تحجبا! ونحن نتساءل: أية مصطلحات فلسفية تستطيع أن تستوعب مفارقات إنكشاف وإحتجاب الوجود؟! أليس اللجوء إلى الفن أمرا ضروريا في هذه الحالة؟.!

لقد استعان «**هيدجر**» بالفن من أجل توضيح بعض التصورات والمفاهيم الفلسفية لأن أشكال التعبير الفلسفي في نظره لم تعد تفي بالغرض عندما يتعلق الأمر بالحديث عن الوجود. وهنا نفهم لماذا يلجأ «**هيدجر**» في كل مرة إلى مصطلحات غريبة عن لغة الفلسفة للتعبير عن افكاره، لأن لغة الفلسفة لا تستطيع أيفاءها حقها. ولقد سبق «**هيدجر**» فيلسوف ألماني آخر إستنجد بالفن لشرح أفكاره الفلسفية وهو «**شلنج**» الذي كان يرى أن العمل الفني هو بمثابة أورغانون الفلسفة. ومادامت اللغة عمل فني لحقيقة فليس هناك إلا فن واحد يكون من صميم ماهيتها. هذا الفن هو الشعر. اللغة بهذا المعنى قصيد أولي سابق على الشعر كشكل متحقق في القصيدة. ذلك أن الكلام في مادته الخام هو القصيد[16].

إن لغة الشعر هي تجلي الغريب في المألوف، تجلي المقدس في ألفاظ

(15) ماكورى جون، الفلسفة الوجودية. تر: إمام عبد الفتاح إمام. سلسلة عالم المعرفة.ص 210.

(16) M, Heidegger.Acheminement vers la parole. op.cité. p.223.

بسيطة. إن السماء في شعر «**هولدرلين**» تعني الإله، فقصائد «**هولدرلين**» تجعلك ترى ما لا يرى، هكذا لن يكون الشعر «فانتازيا» إنه دائما في خدمة الفكر:

«La philosophie avec sa pensée n'admet à son niveau que la poésie»

الفكر إذن، بما هو إدراك وتمثل لم يستطع إكتشاف سر الوجود لهذا السبب لجأ «**هيدجر**» إلى الشعر الذي يسمح بمجيء الوجود كما يقول في محاضرته أصل العمل الفني (L'origine d'œuvre d'art): «ن ما يظهره العمل الفني هو الجميل فيه، والجمال هو أسلوب الحقيقة وكينونتها»[17].

اللغة نفسها في معناها الجوهري شعر، ولكن لما كانت اللغة لغة ذلك الحدث الذي ينكشف فيه أولا أمام الإنسان موجود بصفته موجودا، ولذلك فإن الشعر، في أضيق معانيه، هو الأكثر أصالة في معناه الجوهري. وليست اللغة شعرا، لأنها الشعر الأصلي، وإنما لأنها تحفظ الشعر الذي يحدث في اللغة، بجوهره الأصلي. ولكن البناء والتصوير لا يحدثان على الدوام إلا في منفتح القول والتسمية وهذا هو الذي يتحكم فيهما ويقودهما. لذلك بطلان طرقا وطرائق خاصة لكيفية إقامة الحقيقة في العمل الفني. إنهما- كل على حدة- شعر خاص وسط إنكشاف الموجود، الذي حدث من قبل في اللغة بشكل لم يؤبه له تماما[18].

عمل اللغة هو شعر الوجود الأكثر أصالة. والفكر الذي يفكر في الفن كله بإعتباره شعرا ويكشف وجود لغة العمل الفني، لا يزال هو نفسه في طريق إلى اللغة[19].

وعليه فاللغة الشعرية تمتاز بالمرونة، وأن العطب لم يلحقها كما يقول «**هيدجر**»، وهي لغة مفتوحة على نحو يتجاوز اللغة الفلسفية التي تخضع عادة

---

(17) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 180.

(18) مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مع مقدمة للفيلسوف غادامير، تر: أبو العيد دودو، منشورات الإختلاف، ط أولي، 2001، ص 98.

(19) المرجع السابق.ص 26.

إلى المنطق الصارم. هذه اللغة لها من المرونة «ما تستطيع به أن تنشئ تعبيرات حتى لتلك الإستبصارات التي لا سبيل إلى إكتسابها إلا بمعارضة سيطرة المصطلح والقواعد الصورية»[20].

إن «**هولدرلين**» عندما يصف نهر «الراين» إنما يقوم بفعل «التسمية» بكل ما تحمل هذه الكلمة من دلالات كإضفاء الحقيقة والحضور على الشيء. إن الفكر واللغة من هبات اللوغس- يقول «**هيدجر**»- وإن اللغة هي التي وضعت الإنسان في التاريخ، وإن الطبيعة لتستيقظ، والروح تتجلى عندما يحضر الشعر. إن الشعراء يسمون الآلهة، ويسمون الأشياء التي يعنونها، وبهذه التسمية أعانوا الإنسان على أن يتحقق لأول مرة في التاريخ: كيف وضع العالم؟، وكيف إتصل بالأشياء من حوله؟ وكيف كان مثوله أمام الآلهة؟ وإذا كان الأمر كذلك: فالشعراء يستطيعون، بحسن إختيارهم للألفاظ أن يقيموا معايير الوجود الإنساني ومقاييسه»[21].

وفي محاضرة أخرى له بعنوان: الأرض والسماء في شعر «**هولدرلين**» يعتبر «**هيدجر**» أن الفعل (Nommer) يتضمن الجذر (GNO) والذي يعني المعرفة. فالتسمية بهذا المعنى تعرف أو تستدعي البعيد لكي يحضر. لهذا كانت الآلهة - يقول «**هيدجر**»- ضرورة ملحة. ولأننا كذلك نعيش زمن بؤس الفلسفة التي لم تعد قادرة على التعبير عن موضوعها الحميم آلا وهو الوجود، فإنه من الضروري العودة دائما إلى الشعر.

يقول «**هولدرلين**» في بيت شعري إستشهد به «**هيدجر**»: «تعلم الإنسان كثيرا ومن أرباب السماء سمى الكثير». اللغة الأصلية هي التي تسمى الآلهة وتسمي جميع الأشياء في كينونتها، أي على ما هي عليه. وبعبارة أخرى تكتشف ماهيتها. وأن نقيم على هذه الأرض شعريا كما يقول، معنى ذلك أن نكون جوار الآلهة

---

(20) بوبنز روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988ص 72.

(21) هيدجر، في الفلسفة والشعر، تر: عثمان أمين الدار القومية للنشروالطباعة، القاهرة، ط 1، 1774 ص 24.

وماهية الأشياء فاللغة الأصيلة إذن هي لغة الشعر لأن الشعر وحده القادر على رفع الحجب عن الوجود. الشعر يسمح للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعالي بأن تتقابل وتتفاعل. وفي هذا التفاعل يتم الإظهار والإحضار[22].

عندما تسمي اللغة الموجود لأول مرة، فإن التسمية من هذا النوع تحمل الموجود من، اجل وجوده من هذا الموجود. هذا النوع من القول هو تصميم النور، الذي يعلن فيه أي شكل يصل به الموجود إلى المنفتح. الإلقاء هو تحرير قذف، يرسل فيه الكشف نفسه إلى الموجود بصفته هذه، والإعلان المقذوف به يصبح في الحين رفضا لكَل فوضى صماء ينسحب إليها الموجود ويحتجب فيها[23].

إن أي تفسير واقعي للغة يجب أن يضع في إعتباره إزدواج الدلالة (Ambivalence) في اللغة. فهي يمكن أن تكون أداة توصيل لكنها يمكن أن تكون كذلك وسيلة خداع. فما هي المعايير التي يمكن أن نحكم بواسطتها على نزاهة اللغة؟ هاهنا يمكن أن نسترجع المناقشة من جديد حول «الحقيقة» لا سيما فهم «**هيدجر**» للحقيقة بأنها اللا تحجب، فقد فهم علاقة اللغة بالواقع في إطار عملية الكشف أو اللا تحجب. فليست اللغة صورة من الواقع حيث يمكن أن نحكم عليها بالصدق إذا كان كل جزء من أجزاء هذه الصورة يطابق الواقع الذي تمثله هذه الصورة. إن الحقيقة لا تكمن في القضية، بل في الواقع ذاته. واللغة تترك ما نتحدث عنه يظهر ويرى على أنه ما هو موجود. وتنجح اللغة في عملية الاتصال إذا ما أنارت أمام شخصين أو أكثر وجودهم في العالم وإذا ما جعلت كلا منهم يرى ما يراه الآخر. ومن الواضح أن مثل هذا التفسير للغة يضفي أهمية كبيرة على النزاهة الشخصية لمن يستخدم اللغة بقدر ما يضفي أهمية على الدقة المنطقية للغة ذاتها[24].

إن اللغة تعتبر في التصور السائر نوعا من التبليغ، تستعمل في المحادثات

(22) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مرجع سبق ذكره، ص 216.

(23) مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، مرجع سبق ذكره، ص 98.

(24)

والمواعيد، وفي التفاهم عموما، ولكن اللغة ليست هذا فقط وليست أولا تعبيرا صوتيا ولغويا عما ينبغي تبليغه. إنها لا تنقل الظاهر والمستور بوصفه شيئا مقصودا في الكلمات والجمل فحسب، وإنما هي تحمل قبل كل شيء الموجود بوصفه موجودا إلى المنفتح. فحيث لا توجد اللغة، مثلما هو الأمر في الحجر، والنبات والحيوان، لا يوجد هناك كذلك إنفتاح الموجود وتبعا لذلك إنفتاح لما هو غير موجود ولما هو فارغ. ومن هنا يمكن القول إذن أن كل لغة ترتبط بالوجود الشخصي، فهي من جهة تعبر عن لغة شخص ما، إذ لا تنشأ من العدم، وإنما هي منبع إنسان ناطق أو متكلم أو خطيب (Orateur)، ومن جهة أخرى كل لغة هي لغة موجهة إلى إنسان ما. (ونحن نفترض أن ذلك يتحقق حتى ما إذا تحدث المرء إلى نفسه) فإحدى الوظائف الأساسية للغة هي تحقيق الاتصال[25]. ولكن إذا كانت اللغة وسيلة إتصال فكيف يمكن أن تكون وسيلة للخداع؟!

إن هذه اللغة بمقدورها الكشف عن المجهول يجيب «**هيدجر**» ولكنها أشد المقتنيات خطورة، إنها أخطر الأخطار جميعا. ولكن لماذا؟.! تبقى أشياء كثيرة غامضة بالنسبة إليه. هناك هوة بين الوجود ومعناه لا تستطيع اللغة أن تملأها. هذه اللغة تقف أحيانا كثيرة حائلا دون «تسمية» الوجود. وهذا ما يجعل مصطلح كالوجود غامضا تماما، كما هي اللغة غامضة وعاجزة. وعبارة «**هيدجر**» المعروفة: اللغة هي مسكن الكينونة ستتحول إلى مخبأ للكينونة، بمعنى أن اللغة تخفي من سر الوجود أكثر مما تظهر، فهل كان سبب عجز «**هيدجر**» عن صياغة إجابة نهائية وشاملة عن سؤال الوجود بسبب عجز هذه اللغة أم ماذا؟!.

ينبهنا «**هيدجر**» هنا إلى تلك الهوة الموجودة بين الكلمات والأشياء، فقد تنحرف اللغة عن وظيفتها الحقيقية، إذا ما تم قبول دوغمائية (Dogmatisme) وأراء ببساطة لأنها تمتلك سلطة أو لتاريخيها الطويل في التراث، ففي جميع هذه الحالات تنحرف اللغة، إذ تتداول الكلمات لفترة طويلة لكنها تسمح بوصفها

(25) المرجع السابق، ص 215.

كلمات فحسب، فلا يحدث التفتح، ولا يسمح لنا أن نرى الواقع الذي تعبر عنه هذه الكلمات أو نستحوذ عليه. ولهذا السبب يفضل «**هيدجر**» العودة إلى المنابع، ومواجهة الطريقة التي توجد بها الأشياء، لا الطريقة التي يقال أنها توجد عليها. وهذا لا يعني رفضا متغطرسا للتراث بأسره سواء في الفلسفة أو اللاهوت أو في الفن[26] وإنما يعني بحثا نقديا للتراث ينقل إلينا الواقع دون أن يسمح لنفسه بأن يحل محله.

من هنا، نفهم سر إفتتان «**هيدجر**» بالإشتقاقات اللغوية والمعاني الأصيلة الأولى للكلمة (وذلك تطور تم من فترة مبكرة من فلسفته) ولقد سبق وأن لاحظنا الطريقة التي ربط بها فهمه للحقيقة بالكلمة اليونانية (A-letheia) التي تعني اللاتحجب. كما درس كثيرا من الكلمات اليونانية الأخرى لإعتقاده أن الوجود يفصح عن نفسه في هذه الكلمات. ولقد درس الكلمات الألمانية بطريقة مماثلة لإعتقاده: «بأن اللغة الألمانية تتفق مع اللغة اليونانية من زاوية الإمكانات التي تقدمها للفكر»، في أنهما في آن معا أقوى اللغات كلها وأكثرها روحانية»[27].

وبهذا يستعين «**هيدجر**» بالفينومينولوجية بوصف دراستها مفيدة لمعنى الوجود، فالفكر يبحث في طاعته لنداء الوجود- يقول «**هيدجر**»- عن «الكلمة». حيث يستعملها بين ظفرين أي اللجوء من جديد إلى الأبوخية، لأن الكلمة التي بإمكانها التعبير عن حقيقة الوجود ليست أي كلمة، إنها ليست فقط مثقلة بالتعريف «الـ»، بل بكل معاني التفكير الجوهري في حقيقة الوجود. إن اللغة هي مسكن الوجود، وبقدر ما يكون الشاعر قادرا على التعبير عن تجربة وجودية - كإدراك هشاشة الوضع الانساني في العالم، أو تجربة السير نحو الموت - يكون قريبا من الوجود. فالعالم موجود هنا، ولا يطلب الظهور، إظهاره كما هو[28].

إن فلسفة «**هيدجر**» الوجودية تهتم باللغة بوصفها ظاهرة بشرية أكثر من إهتمامه ببنيتها الداخلية أو علاقتها بشيء ما. ففي حين يهتم التحليليون المنطقيون

(26) ماكوري جون، الوجودية، تر: إمام عبدالفتاح إمام، مرجع سبق ذكره، ص 214.

(27) المرجع نفسه، ص 219.

(28) M, Heidegger. Acheminement vers la parole. op. cité. p.239.

بالبناء المنطقي الداخلي للغة وبالطريقة التي ترتبط بها اللغة بالعالم، وكيف «تدل» الكلمات وإلى ماذا «تشير»، وكيف يمكن أن يكون للقضايا معنى وما هي شروط صدقها، فإن الوجودي على العموم و«**مارتن هيدجر**» على الخصوص يركز إنتباهه أساسا على الكلمة المنطوقة، على الكلام أو الحديث بوصفة ظاهرة بشرية كاملة، فهو يهتم بنبرة الصوت، وبالإيماءات، وبتعبير الوجه، وتلك كلها خصائص لا يهتم بها المنطق، وإنما تنتمي إلى الواقع اللغوي بمعناه الكامل الذي يضيع معناه عندما تحل الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث[29].

وفي هذا الصدد يختلف «**جون بول سارتر**» في هذه الفكرة مع «**هيدجر**» إذ يعتبر «**سارتر**» (Sartre) أن اللغة ليست ظاهرة تضاف إلى الوجود من أجل الآخرين بل هي أصلا وجود من أجل الآخرين، يعني أنها حقيقة، إن كان هناك ذاتية تمارس نفسها من أجل الآخر[30].

ويتفق عمل «**هيدجر**» مع ذلك الذي قدمه «**سورين كيركيغارد**» عندما أقر أن كثيرا من أشكال اللغة لا تحقق هذا التنوير والاتصال. إذ يقول «**كيركيغارد**»: «يا لها من سخرية، أن يحط الإنسان من نفسه عن طريق الكلام فيهبط إلى مستوى أدنى من العجماوات ويصبح ثرثارا». ويستخدم «**هيدجر**» المصطلح نفسه «لفظ ثرثرة» (Bavardage/Gerede) للتعبير عن ذلك الضرب من الحديث الذي لا يوصل شيئا ولا يكشف عن الكائنات على نحو ما هي عليه: «إننا كثيرا ما لا نفهم الأشياء التي يدور حولها الحديث. وإنما نصغي فقط لما يقال في الحديث بما هو كذلك»[31].

وبدلا من أن تكشف الثرثرة عن الأشياء وتفتحها أمامنا فإنها تعتمها وتغلقها. وهكذا تتداول الكلمة وتتضمن بالفعل تفسيرا مقبولا لما نتحدث عنه، بل إنها تصبح قاطعة لكنها لا تتحقق أبدا دور الحديث الأصيل. وبالطبع فإن مثل هذا الحديث الثرثار هو الذي يميز «هم» أو «الجمهور» أو ما شئت من الأسماء، ويساعد في

(29) ماكوری جون، الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره.ص 210.

(30) المرجع السابق، ص 213.

(31) المرجع نفسه، ص 215.

تدعيم سيطرتهم، ويحول دون مواجهة أصيلة أو خلاقة مع الأشياء ذاتها».

الواقع أن «**هيدجر**» يرجع إحتجاب الوجود أي الضلال الذي يعيش فيه الفكر الغربي إلى طريقة التفكير في الوجود التي ميزت هذا التفكير، ويختار «**هيدجر**»- كعادته- بيتا من قصيدة «**لهولدرلين**» يقول فيه: «ليل فارغ من المعنى نحن». نحن فعلا دليل فارغ من المعنى لأننا لا نفكر أو بعبارة أخرى لم نتجه نحو ما يجب التفكير فيه:

«... ونحن بالقدر الذي ندرك فيه الكائن في كينونته، أو بلغة معاصرة، تتمثل الموضوعات في موضوعينها، نكون مزاولين للتفكير، بل أننا بهذه الكيفية، نكون مزاولين للتفكير منذ زمن طويل، إلا أننا لا نفكر بعد على نحو خاص مادمنا لا نعتني بهذا الذي تكمن كينونة الكائن فيه عندما تتجلى كحضور»[32].

إن تفكيرنا في ماهية الوجود هو الذي يبيح لنا أن نصل في النهاية إلى فكرة البيت أو المسكن، ولاشك أن رؤية «**هيدجر**» للغة تسمح بمزيد من الاستخدامات المعتمة والرمزية للكلام. ورغم أنه لا يمكن الحديث عن سر الوجود الغامض بنفس اللغة الحرفية التي تتحدث بها عن كثرة الموجودات المتناهية، فإنه إذا كانت كل لغة هي مسكن للوجود وهبة من الموجود فلابد أن يحدث فيها لون من الكشف عن طابع الوجود.

إذن، وإستنادا إلى ما سبق ذكره، نقول بشكل مركز أن إنحصار العصر داخل وضع أنطولوجي تسوده الظلمة والتيه مع نهاية الميتافيزيقا، هو ما يجعل مسألة علاقة اللغة بالوجود ضرورة من أجل إستذكار المنحدر الأصلي للكينونة.

هذا الوضع الأنطولوجي، هو ما يجعل مسألة اللغة جديرة بالسؤال اليوم، فحوار اللغة مع الوجود هو نوع من النداء من أجل دفع الميتافيزيقا إلى أن تفكر في ما تم نسيانه من طرف الميتافيزيقا ذاتها، ومن هنا وجب التساؤل كذلك: كيف سيفهم «**هيدجر**» هذا الوجود؟! وما مضمون هذه الأنطولوجيا التفسيرية؟! وما علاقة الدازاين بالتحليل الأنطولوجي للآنية؟.!

(32) مارتن هيدجر، التقنية، الحقيقة، الوجود، تر. عبد الهادي مفتاح ومحمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص205.

الفصل الثالث

اللغة بين التصور الوجودي والقيمة الرمزية

المبحث الأول:

الوجود في الأنطولوجية التفسيرية

قد نجازف بان نبدو أقرب إلى السذاجة في أعين أولئك الذين لا يعترفون بوجود فكر فلسفي إلاّ حين يتوفر بالضرورة قدر كاف من الغموض والتعقيد ذلك عندما نعبر عن فكرتنا التالية: إن من المحق جدا أن يكون الوعي الإنساني شقيا بإدراكه لـ «حقيقة الاختلاف الأنطولوجي» فتلك الحقيقة كانت على الدوام، مصدر هَمّ اهتمام مقلق ومؤرق للفكر الفلسفي. ولكن ما هو مشكوك فيه، هو الرأي القائل بأن ذلك الاهتمام ظل طي النسيان ومكبوتا في لاشعور الفلسفة حتى استيقظ أخيرا في فكر الوجود عند «**هيدجر**»! لكن ألم يتم التعبير عنه في تاريخ الفلسفة من خلال عدة صيغ؟. لا نبالغ، إذا قلنا بأنها تلتقي كلها في واحدة أساسية: شعور الإنسان بأنه عاجز ومتجاوز؟ تجاوز يكشف عنه التناقض الأزلي بين تناهيه المتأصل وبين لانهاية العالم، بين الطابع الاحتمالي والعابر لوجوده بالنسبة لأبدية الوجود وبين فكره والواقع مع إستحالة سد الهوة العميقة بينهما.

ولا نعتقد أن لـ«**هيدجر**» إمتيازا آخر في هذا المجال، غير أنه أطال وقفة الذهول والدهشة أمام واقعة «الاختلاف الأنطولوجي» إلى حد أنها إستمرت زهاء نصف قرن من الزمن. فما كان على «**هيدجر**» إلاّ في الأخير الإذعان إلى حكمة الإنصات وإلتزام الصمت. . . . والانتظار حتى تتحقق معجزة في الوجود[1].

إذ تحدث «**أفلاطون**» عن الوجود كفكرة ومثال، و«**أرسطو**» كطاقة، و«**كانط**» كموقف، و«**هيجل**» كمفهوم مطلق، و«**نتشه**» كإدارة للقوة، فإن ذلك لم يحدث صدفة بل كل ما للوجود يستجيب لنداء يتحدث في ذلك القلب المستضّاف، هو ذاته المصير أي في الـ«هناك - وجود»[2].

---

(1) عبد الرازق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط أولى، ديسمبر 1992، ص ص48 _49.

(2) مارتن هيدجر، التقنية - الحقيقة - الوجود، تر: محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.ص 104.

فلو أسقطت مسألة الوجود في النسيان وأنطفأت مع فلاسفة اليونان، فما هذا الانطفاء إلاّ كموضوع صريح لبحث حقيقي[3]. **لذلك لا يتعلق الأمر إلا بإعادة تنشيطها، وما تلك الإعادة في الحقيقة بالمهمة الهينة، فإن الفكر يتجند في سبيل إنجازها تجندين إثنين:**

- اولهما مسأ لة الموجود الذي يتمظهر على أنه الموجود المتميز بفهم للوجود وإنفتاح عليه، وهي المساءلة التي تتحقق ضمن تحليلية الدازاين بما هي وجوبا أول المطالب.

- وثانيها تحطيم صرح الانطولوجيا المشحون بتراكمات المعنى التي تقتلع الدازاين من أصالته وتحمله على أن لا يرى في المأثور الميتافيزيقي إلا بداهة الأنواع والمواقف والاتجاهات[4].

وهاهنا الدور الهيدجري الذي سيظل ملازما للفكر برغم محاولات الكسر المتلاحقة فإن مساءلة الدازاين تصدر عن التسليم له بفهم أصلي أصيل للوجود. إنه يشير علينا بأي إتجاه ينبغي أن ننظر إلى الوجود بيد أنه يصعب علينا رؤية ماأراد لنا أن نراه، وكأن المعالم التي وضعها لنهتدي بها إلى عمق الوجود لم تكن إلا إشارات للتضليل.! فهل هي طريقة «**هيدجر**» في جعل الآخر يكابت مشقه الطريق والوعي بالوجود أم لأن الدروب التي أمامنا غير مطروقه، ولهذا لا يمكن أن نسلكها دون عناء؟ ..!إنه يسهل علينا أن نكتشف شيئا ما بعد ما أشار إلينا بأي إتجاه نسير.

إن «**هيدجر**» ومن خلال تحليلاته يحاول أن يفهمنا ويقنعنا بأن مفهمة إشكالية الوجود لا تؤدي بنا إلى فهم الوجود. وهذا يعني أن أي محاوله لتعريف الوجود وضبطه ضمن مفهوم معين، هو محاولة لجعل الوجود أكثر إستغلاقا. إن نقد «**هيدجر**» لمفهومية الوجود إنما يشيرإلى أن معنى الوجود ليس من شأن

(3) Gérard Granel, Remarque sur l accès à la pensé de MARTIN Heidegger: sein und zeit; in Histoire de la philosophie. ides; doctrines; le (x xe) sicle; sous la direction de f, chotelet, librairie Hachette paris 1973, pp 181-182.

(4) محمد محجوب، هيدجر ومشكل الميتافيزيقا دار الجنوب للنشر. تونس. ط 3، 1996، ص 61.

مفهوميته، فسبيل المفهومية سد علينا سبيل المعنى[5].إن ما يسعى «**هيدجر**»إلى تبيانه هو ذلك الفرق أو الإختلاف بين الوجود كدلالة للموجود ومعنى الوجود في حد ذاته.

يقول «**هيدجر**»: «إن الوجود يتجلى حين نفكر فيه بصفته حضورا. إن الفكر الغربي إهتم بالوجود من خلال المعطى (الكائن الموجود) في حين أن الوجود ليس على هذا الإطلاق»، حول هذه الفكرة تظهر إسهاماته التي جعلت من الوجود الهاجس المستمر لفلسفته. إن الآنية أو الدازاين هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يتجاوز الموجود نحو الوجود. ومن هنا نشير إلى الإختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود والذي كان محور كتابه «الوجود والزمن» (أي الفرق بين الوجود كدلالة للموجود ومعنى الوجود في حد ذاته).

يمكن القول إذن أن كلمة «دازاين» تعني في لغتها الألمانية الأصيلة الوجود أو الموجود، ولكن «**هيدجر**» يقصد بها معنى مزدوجا: الموجود العيني، الفرد الذي يكون دائما على علاقة بالوجود، وكينونة الوجود الإنساني التي ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني»[6].

وبهذا يكون «**هيدجر**» قد تخلى عن تسمية الإنسان بـ«الذات» أو «الشعور»، كما تقول به الفلسفة المعاصرة وإختار كلمة «الدازاين»التي يتفق الكثير من الدارسين لفكره على صعوبة ترجمتها، هذه الكلمة التي استعملها «**هيدجر**» للدلالة على المعنيين: «لوجود» والـ «هناك». إن السؤال الذي يطرحه «**هيدجر**» عن الوجود يختلف عن السؤال الأنطولوجي التقليدي. لأنه يقتضي شيئا سابقا آلا وهو تحليل كينونة هذا الكائن الذي يعتبره «**هيدجر**» «النموذج» وذلك لأنه يتميز عن الكائنات الأخرى بكونه يقيم علاقة مع وجوده أو كينونتة الخاصة، ونظرا إلى ذلك فإن فهم الكينونة أو الوجود ينتمي إليه. إن «الدازاين» كائن أنطولوجي، ولهذا فإن فهم وجوده هو أساس كل أنطولوجيا.

---

(5) المرجع السابق ص 69.

(6) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، 1977 ص 49.

ومن خلال ذلك يصبح «الوجود - هناك» يعني الكائن الملقى به في العالم، الموجود فيه دائما بالقرب من الأشياء. ومع غيره من الناس، المتميز عن سائر الكائنات بعلاقته بالوجود وإهتمامه بالسؤال عنه[7].

إذن فالدازاين في معجم «**هيدجر**» سيتحول إلى هذا الموجود الذي يتساءل عن وجوده ليكشف عن معنى الوجود، ووجب أن يكون الدرب الموصل إليالوجود هي الأنية. وهنا نفهم لماذا كرس «**هيدجر**» في كتابه كله «الوجود والزمن» فصلا كاملا لتحليل الآنية هذا الموجود الذي يتمتع بخصائص موجودية (Ontiques) وأنطولوجية (Ontologiques) تجعله جديرا بأن يكون شرط إمكان كل الأنطولوجيات، وذلك لكونه ميز عن باقي الموجودات بفهم أنطولوجي للوجود[8].

ومنه «الوجود- هنا» يتميز بأنه كائن، وبأنه دائم «لي» أي أنه لايمكن أن يكون نسخة من نوع متشابهة نسخه، ويتميز أخيرا بأنه يتصرف إزاء وجوده هو نفسه على أنحاء مختلفة ومتنوعة. وأساس هذا النحو من الوجود هو «الوجود-في-العالم» هذا «الوجود-في» ليس نوعا من علاقة وجود بين موجود ين قائمين في المكان، ولا هو أيضا علاقة بين ذات أو موضوع. إنما هو بالأحرى يتميز

(7) لقد إستخدم «هيدجر» هنا ثلاثة مصطلحات في محاولة لتجنب الخلط حول كلمة الوجود أو مرادفاتها الألمانية:

(أ) **DASIEN**: الوجود الحقيقي المتعين، ويستخدم للدلالة على أي أنواع مختلفة من الوجود، وبخاصة الوجود الإلهي، وهيدجر يقتصر في استخدامه على الوجود الإنساني، فيستخدمه كمصطلح أنطولوجي يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده.

(ب) **Existentia**: ويقترح له هيدجر مرادفا آخر هو «vohkandenh» ويمكن ترجمته بالحضور المباشر، ويشير إلى الوجود السلبي أو التقلبي أو الوجود الملقى به حولنا، ونلتقي به مصادفة في العالم.

(ج) **Existenz**: الوجود الماهوي، وهو تحديد للكينونة يخصصه للوجود المتعين أو الآنية وحدها.

(8) MARTIN Heidegger. Etre et Temps. trad. Franois VEZIN, Gallimard, paris 1986. p. 39

بذلك النحو من الوجود الذي هو «الهم» وذلك حينما يكون الأمر متصلا بعلاقته بالمتواجدات الجامدة الخام ويتميز أيضا بذلك النحوالآخر من الوجود الذي هو الإهتمام حينما يدخل في علاقة مع الموجودات الأخرى[9].

يجب إذن أن لا نفهم عبارة الوجود في العالم بمعنى وجود الأشياء في العالم. إن الآنية تعيش في المكان لكن علاقتها به ليست كعلاقة الأشياء. ويؤكد ذلك «**هيدجر**» من خلال كتابة «الوجود والزمن» أنه ليس بالإمكان الوصول إلى حقيقة «الوجود-في-العالم»عن طريق نظرية ما في المعرفة. إن هذه المعرفة هي نتاج حوار مستمر مع الوجود. وعليه فمشكلة المعرفة ترتبط بمشكلة الوجود «الأنطولوجيا» برباط لا ينفصم، وأن كل إدعاء بالمعرفة لا بد أن يتضمن تقريرا كما هو موجود، وغير موجود، في حين أن أي تقرير عن الواقع هو كذلك دليل على المعرفة[10].

«**هيدجر**» ينظر للآنية منذ البداية على أنها وجود - في - العالم» وترتب على ذلك أنه لا ينطلق من ذات منعزلة أو معزولة يكون عليها بعد ذلك أن تنتقل إلى «**المتعالي**»، سواء فهمناه بمعنى الوجود أوالموضوع الخارجي أو بمعنى العالم أو الإله، إنما يبدأ من الآنية من حيث هي وجود - في - العالم.

إن ولع «**هيدجر**» باللغة جعل منه يصنع لنفسه قلعة أفكار فكان يعني بالآنية مرة الوجود - هنا ومرة أخرى بالوجود - هناك أو الحضور - هنا وكلهامصطلحات يعني من خلالها وجود الإنسان وعلاقته بالعالم. الآنية هي هذا الكائن الملقي في العالم. والذي يعيش بالقرب من/ ومع موجودات أخرى. والذي ينفرد بعلاقة حميمية بالوجود، إذن، عليه أن يوجد وأن يهتم بوجوده.

لقد سعى «**هيدجر**» إلى شرح معنى الكينونة بتأسيس أنطولوجية تأويلية على

(9) إ.م. بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا. تر: عزت قرني. سلسلة عالم المعرفة الكويت سبتمبر، سبتمبر 1992، ص246.

(10) مارتن هيدجر. ما الفلسفة؟ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وما هية الشعر. سلسلة النصوص الفلسفية. تر: فؤاد كامل ومحمود درجب، مراجعة وتقديم: عبد الحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1974، ص 26.

أنقاض الأنطولوجيا السببية التي تأسست مع «**أرسطو**»[11]. بيد أن «**هيدجر**» تناسى أن خطابه الأنطولوجي بقدر ما يفضح النسيان التي مارسته الماورائيات على الكائن، يمارس هو نفسه ضربا من النسيان على الموضوع نفسه. ذلك أن هذا الخطاب يتناسى كينونته المستقلة وحقيقتة المميزة، أي يتناسى أنه خطاب ينتج الحقيقة بقدرما ينص عليها ويحجبها بقدر ما يسعى إلى كشفها. وإذا كان النسيان، في نص «**هيدجر**»، يتجلى في طغيان معنى الكينونة على كينونة المعنى أي على الإشارات اللغوية والمنطوقات الخطابية فإن المنطوقات التي يجري نسيانها تعود على النحو الأخطر على شكل خطاب يخلو من المعنى أو كلام يدور حول ذاته.

وخلص «**هيدجر**» إلى أن الكينونة إنما هي الحضور أو المثول، أي ما يطابق «إنه» فعلا أو إحتمالا وما يناظرها ويحققها[12].

وبهذا يعبر مصطلح أنطولوجيا (Ontologique) عن الناحية الوجودية وهي الناحيةالمتصلة بالوجود وتنظر خصوصا من ناحية العلوّ أو الإمكان. ويلاحظ أن التعالي (Transcendance)، أو بمعنى التجاوز له عند «**هيدجر**» خمسة أنواع: فهناك تجاوز نحو العالم، وتجاوز نحو المستقبل وتجاوز نحو الآخرين وتجاوز نحو العدم (فالإنسان وجود- لأجل - الموت) وتجاوز نحوى الوجود لتأكيد العلاقة الميتافيزيقية مع الغير[13].

إن عهد الميتافيزيقا عند «**هيدجر**» يتميزبـ «نسيان الكينونة» الذي يفترض في تصوره نسيان الإختلاف، وذلك بالخلط بين الكينونة والكائن، ويرى «**هيدجر**» أن المهمة الوحيدة للفلسفة هو التفكير في إختلاف الكينونة والكائن. فالكينونة لا وجود لها بدون كائنات، والكائنات لا وجود لها بدون كينونة، ومع ذلك فإن هناك إختلافا أساسيا بين الكينونة والكائنات. فتعريف الكينونة يؤثر على تعريف

(11) وضاح شرارة، تعبير الصور، المركز الثقافي العربي، ط أولى 1990، ص 491.

(12) المرجع السابق ص 492.

(13) صفاء عبد السلام جعفر، الوجودالحقيقي عند مارتن هيدجر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، سنة 2000، ص 100.

الكائن، غير أن «الكينونة ليست في ذاتها شيئا آخر غير كينونة الكائن»[14]. ثم إن الكائن في كينونته له علاقة خاصة مع مقولة الحاضر، وبالتالي يغدو الكائن هو مايوجد، ومايشكل ذات الكينونة أي مايسميه «**هيدجر**» بـ«الإختلاف الأنطولوجي»[15].

إن مبدأ الهوية يشكل مبدءًا للفكر ومبدءًا أونطولوجيا. إنه يعبر عن هوية الكائن مع ذاته بوصفه قانونا جوهريا لبروز الكينونة (être)، وهوية الفكر مع الكينونة في تمثل هذه الهوية في اللحظة نفسها[16]، فالكينونة عند «**هيدجر**» هي كينونة الكائن «étant[a]»، إنها تكشف عن جوهره. بحيث تشكل الكينونة المتعالي المطلق. أما الاختلاف فإنه يحتمل كينونة الكائن في هويتها وتغايرها، بل إن «الاختلاف الأنطولوجي هو حركة الكينونة ذاتها»[17]. إذن إنه فكر «قبل - ذاتي» و«قبل منطقي» وقبل هذا وذاك هو منفتح على الوجود.

إن السؤال عن الوجود هو السؤال الوحيد الذي يمنحنا إمكانية الانفتاح على نظام خاص عن المعنى، وإن كان هذا سؤال يجعلنا لا نخرج من الدائرة الهرمينوطيقية حين يضعنا السؤال أمام اللغة الرمزية وإشكالية الدلالة.

لقد تبين إذن أن الخلفية الإبستيمولوجية التي يستند إليها الوجود هي اللغة بكل صياغتها الدلالية. ولكن كيف يمكن الكلام على سؤال منسي منذ البداية على الفلسفة؟ يعتمد «هيدجر» **في ذلك على طريقتين هما**:

أولهما: تنمو نحو اللغة، تكسر روابط النحو وأنطولوجيته المجردة، ينتهي من خلاله «**هيدجر**» إلى ضرورة العودة إلى تجربة الإغريق للغة بما هي لوغوس[18]. مضيفا في ضوء قراءته لـ«**هولدرلين**» أن ذلك صادر عن العلاقة بين

(14) J.p Lalloz. Qu'est ce que l'étant? Revue philosophie. N18. p17.

(15) ibid.. p 18.

(16) Trotignon (p). Heidegger. P.U.F Paris 1974. p34.

(17) Ibid.pp36-45.

(18) M Heidegger. Qu'est ce que la philosophie? Trd. k- alescos et j-beaufret. Gallimard, paris p 23.

الفكر و«الشعر»، بوصفها علاقة «قرابة» عميقة ما تزال محجوبة عنا[19]. وهي طريقة تجعل التعريف الأخير للفلسفة، هو البحث عن «تقارب» (Correspondance) ما، يرفع اللغة (اللوغس) إلى نداء الكينونة. ويطمح «**هيدجر**» في أن يتم ذلك بموجب إستعداد لتلقتي هذا النوع من «النداء»[20]، نداء كينونة الكائن يكون أكثر أصالة من الدهشة ومن الشك[21].

أما الطريقة الثانية: فهي تتجه صوب الميتافيزيقا، بما هي «فلسفة»، قد إكتملت[22] ولم يخلفها سوى وضع فكري محكوم بإستعدادات متضاربة للتفلسف[23].

وبهذا يظل «**هيدجر**» يقتفي أثار الكينونة الضائعة، عبر كل ملفوظاته، وملفوظياته ليكسر حدود المفهوم من الكلمات، والمتعارف عليه من المفاهيم، ويضعنا على شواطئ اللامفكر به اللامعقول بعد، فالسجن هنا هو الذي يحطم أسواره ليوقفنا على العراء خارجه. كأنما اللغة الهيدجيرية في أقصى نظالاتها، إنما هي محاولة لرد اللغة إلى حيز الرمز محاولة لإسترجاع كل إنتشارات الدال في دلالاته إلى الدال وحده وحيدا. أما كيف يمكن تحقيق مثل هذه المعجزة، كيف يمكن القول واللغو والكلام عن الدال بدون أية دلالات، فذلك هو أبعد ما يمكن أن يمارسه التدليل (Signification) عندما يستطيع أن يتجاوز الماقبل اللغوي، إلى لما بعد لغوي... الذي يظل مع ذلك لغويا، إنما لغويا مختلفا حقا.

يريد المابعد لغوي أن يحقق التعبير عن الما يحدث، أن يصير هو جاهزية ذلك التعبير الذي يخلص من كل مفاهيم التعبير وأدواته المعهودة. ولغة الدال وحدها هي القادرة على أن تكون حيز المايحدث، عندما يتمكن الدال فعلا من

(19) ibid. p 50.

(20) ibid. p 50.

(21) فتحي المسكيني،)هابرماز أمام هيدجر، أو كيف الكلام على الفلسفة)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 84، جانفي- فيفري، **1991**، ص **22**

(22) M. Heidegger. Qu' est- ce que la philosophie? op. cité. p 46.

(23) ibid. p 47.

التقدم على كل المدلولات، عندما يخلفها وراءه، عندئذ فقط يقع الما يحدث في حيز الما بعد لغوي. . . «**هيدجر**» إذن يحاذر أن يسقط في وجودية مسطحة. لايدخل لعبة إستباق الوجود للماهية أو الماهية للوجود. كما أنه لا يتفهم كون الكينونة، من حيث إنها عرض في الزمان لإمكانيات الدازاين الذي إنما يسلك دائما بما يبقيه على علاقة صميمية مع هذه الهيمنة التي لا تقمعه ولا تمتصه أو تبدده على طريقة اللامتناهى في الميتا فيزيقا التقليدية، ولكنها تؤسس له مشروعية تناهيه[24].

إن «هيدجر» في مثل هذه التحليلات، ينحت لغة فلسفية أنطولوجية خاصة به، لغة تبتعد عن المصطلحات المألوفة في علم النفس، أو الإجتماع أو الأنتروبولوجيا، لغة شاء لها «هيدجر» أن تكون كذلك لتعبر عن رؤية قد لا تستطيع اللغة العادية توصيلها أو الإفصاح عنها وإذا إفترضنا أن التأكيد القائل: «اللغة موطن الوجود» لها مصداقية ما، فلابد لمحكي اللغة التاريخي أن ينتظم في كل لحظة ويتراتب بفضل ظهور الوجود. ويعني هذا الأمر في لحاظ موجودية اللغة: أن اللغة هي التي تحكي وليس الإنسان، إذ الإنسان لا يحكي إلا بقدر ما يستجيب للغة على قاعدة ما يظهر، والواقع أن هذه الإستجابة هي الطريقة المخصوصة التي بها يتخذ الإنسان موقعه في إشراقة الوجود[25].

كما أن التفكير في الوجود لا يقوم على تفسيره تفسيرا سببيا بالبحث، عن علله ومعلولاته. أو بإستنباط لوازمه ولواحقه، أو بترتيب أجناسه وفصوله. بل يقوم على تأويله تأويلا يؤول إلى إيضاح معناه، وتحليل بناه، وتبيان أنماطه وأشكال ظهوره[26].

---

(24) عبد الله عازار(مقاربة هيدجر وبلا نشو في نقد العقل الغربي لمطاع صفدي)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 98 - 99، سنة 1992، ص 124.

(25) مارتن هيدجر، مبدأ العلة، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجمعية للدراسات والنشر، والتوزيع، بدون بلد النشر وسنة النشر، ص150.

(26) علي حرب (محاولات فلسفية) مجلة العرب والفكر العالمي، العدد11، صيف 1990 ص 153.

عندما نريد أن نحدد الوجود بدقة، نوشك أن نسهو عنه في لغة لا تتكلم. الوجود يهرب من فكرة الوجود عندما تسيطر الفكرة التي تنقذ من المعاثر والمهالك والمخاطر.

إنها تضع الوجود في قالب جامد لكلمات نهائية. هذا ما جعل «هيدجر» يقول: «اللغة ستصبح لغة الوجود مثلما الغيوم هي غيوم السماء»[27] لغة ضبابية هاربة، وفي ذلك وضوحها، إنها لغة القلق التي تنهمس في إنفتاح الوجود على معناه، وتشك من الحقيقة.

ولعل «**هيدجر**» أدرك المأزق الذي تفضي إليه تحليلاته الأنطولوجية فعدل عن إستكمال المشروع الذي بدأ به في «الكينونة والزمن» لكي يتوجه نحو عالم الشعر، والفكر والحقيقة، متنقلا بذالك من طور إلى طور. وبينما نجد في الكتاب المذكور أن اللغة تعيق، بكلماتها ونحوها عملية درك الكينونة، فإذا بها تبدو في الأعمال اللاحقة «مسكن الكينونة» وشرط إنباء الفكر، وإذا بالشعر يغدو أعلى مراتب القول، والنموذج الأمثل للكلام المفصح عن حقيقة الكائن. فلا مجال، إذن، للقفز فوق وقائع اللغة والخطاب، لأن علاقة الكائن الإنساني بالوجود والحقيقة، هي علاقة لغوية، وعلى ما يمكن أن يُقرأ «**هيدجر**» في طوره الثاني. ومعنى ذلك أن اللغة هي شرط بقدر ما هي قيد، من هنا فإن الإرتحال وراءه الدلالات بواسطة تقنيات المجازيضاعف إمكانات اللغة ويجعلها أكثر قدرة على الإبانة[28].

ومنه لم يعد غريبا أو سرا أن خطاب «**هيدجر**» عن علاقة الإنسان بالوجود يتحقق من خلال لغة حريصة جدا على تجنب كل فكرة عن خصوصية ما قد يتميز بها الإنسان (الوعي، العقل، الإرادة، الحرية. ..مثلا)، إن الخاصية الماهوية للإنسان هي تلقي هبة الوجود.

(27) عبد الله عازار، (مقاربة هيدجر وبلا نشو في نقد العقل الغربي لمطاع صفدي)، مرجع سبق ذكره، ص 122.

(28) علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط أولى، 1995، ص 187.

إن «**هيدجر**» لا يبذل جهدا كبيرا في مساعدتنا لكي نفهم إدراك المعنى الذي يقصده «حقيقة الوجود» إذ بقى متحصنا في اللغة كـ «مسكن للوجود» وبالأحرى في قلعته اللغوية كإقامة دائمة للغموض يتلفظ بين النص والنص، وبين العبارة والعبارة، بترتليه من الكلمات المبهمة عن «حقيقة الوجود» لا تكاد تختلف عن أسلوب التعاويذ والطلاسم[29] حتى ليبدو أن فلسفته هي التي تحتكرلوحدها حق فهم وتأويل تلك الحقيقة.

فـ «**هيدجر**» نفسه يقول: «إن اللغة هي في مجموعها بيت الوجود، ومخبأ ميلاد الإنسان»[30]. «إنها وكما يبدو لي مجموعة من الكائنات المعطية، وبالخصوص مشمولة إبتداء من عناصر فونو تيكية»[31]. ومعنى ذلك أن «**هيدجر**» عندما يتحدث عن الوجود بإعتباره حضورا، فإنه يتحدث عن الوجود من حيث هو ما به يتحدد كل موجود كما هو. ولكن ماذا يعني هذا الحضور؟ إن الحضور من حيث هو إنتشار فونو تيكي للكينونة له معنى الديمومة. وهنا يتبين لنا كيف تم الربط بين ما هو وجودي وما هو زماني، ولكن لا بد من الإشارة إلى أن الوجود ليس ذلك الذي نحدده إنطلاقا من الظرفي. إن كل ما نعرفه عن الوجود والزمن لا يتعدى حدود التمثلات الشائعة عنهما - يقول «**هيدجر**» - فحين نفكر في الزمن مثلا، فإننا عادة ما ننطلق من ماض ممتد بطريقة متناهية إلى مستقبل لا متناه، وهذا ما يرفضه «**هيدجر**» نفسه ويعتبره فهما خاطئا للزمن. إن الزمن عند «**هيدجر**» أو الزمن الوجودي ليس مجرد زمن، بل هو زمن الذات التي تعي وجودها. وبهذا يكون الزمن هو الأساس الأنطولوجي للإنسان، ويكون المستقبل هو الآن المحوري في الزمن الوجودي. إن الإنسان في مواجهته للمستقبل يكون في مواجهة الزمن الأقصى بإعتبار الزمن متناهيا. إن زماني سينتهي، وأنا كزمن، وجود نحو الموت. إن فكرة تناهي الزمن هي التي تجعل هذا الكائن الباحث عن

---

(29) pierre Trotignom, Heidegger, puf, paris,1974 p 43.

(30) Dominique folscheid,la philosophie Allemande de Kant à Heidegger, puf, 1993, p324.

(31) ibid. p 325.

المعنى قلقا ويائسا. ولهذا نجد «**هيدجر**» ينطلق من فهم هذا الكائن لكي يصل إلى فهم الوجود في كليته.

إن الوجود البشري هو «وجود نحو الموت»، فيمكن لـ «المرء أن يقول إنه أكثر الممكنات كلها يقينا، إنني في الحالة المزاجية للقلق أكون على وعي بأنني أعيش في مواجهة نهاية، فالوجود البشري، وهو وجودي محفوف بالمخاطر، ويمكن في أية لحظة أن يختفي في العدم»[32].

ومن هنا كانت الآنية بالمعنى الهيدجري تعني حالة كون الإنسان إنسانا وهذا معناه أن الإنسان حين ألقي به في هذا العالم، وجد نفسه مضطرا لكي يعيش مع كل ما يحيط به. إذ لا يمكنه أن يتخذ موقف المتأمل المحايد، ومن هنا فإن وعي الإنسان الذي يتشكل من فهم العالم هو الذي يبعث فيه ذلك القلق الذي تفرزه علاقته - بإعتباره كائنا يخضع للصيرورة والزمان - بالعالم.

إن الآنية قلقة دوما على مصيرها، وبالتالي فالإنسان ليس كائنا عارفا، وإنما هو كائن قلق بخصوص مصيره في عالم غريب عنه. ولتحليل هذه العلاقة التي تربط الإنسان بالعالم نجد «**هيدجر**» يستعمل ثنائيات ثلاث وهي: التواجد/ الهم، الوقائعية / القذف، الخسران/ السقوط، وهي الخصائص الجوهرية للإنسان، وهي تشكل بناءً جوهريا يميز الآنية عن بقية الموجودات. وبفهمنا لهذه الخصائص الأنطولوجية للكينونة الإنسانية، نكون بصدد فتح طريق لفهم الوجود بشكل عام. لأن الإنسان هو حامل أو مرآة الكينونة العامة بتعبير «**هيدجر**». فإذا كان فهم الوجود في كليته هو الغاية الميتافيزيقية التي يريد «**هيدجر**» الوصول إليها، فإن فهم الآنية هو الوسيلة الوحيدة لبلوغ هذه الغاية.

إذن فالآنية منفتحة على العالم بإعتبارها «وجودا - في - العالم»، ويحدد «**هيدجر**» هنا العناصر الثلاثة التي يتركب منها هذا الوجود وهي: الوجدانية، والفهم، والكلام. أما الوجدانية فهي شعور يجعلني أشعر دائما بأنني قريب من العالم، وهو بتعبير «**هيدجر**» أسلوب إنفتاح يجعل العالم قريبا من الآنية ويجعل

(32) جون ماكوري، الوجودية، تعريب: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، تشرين الأول، 1982، ص 283.

هذه الأخيرة قريبة من العالم[33]. أما الفهم فهو الذي يجعل الآنية بصيرة بإمكانياتها الحقيقية. إن الآنية تسعى لتحقيق أصالتها عن طريق التصميم وهذا التصميم يتطلب فهم إمكانية هذه الآنية. ولكن لماذا يرتبط الفهم بالإمكانيات؟ يقول «**هيدجر**»: «إن الفهم يحتوي بذاته على البناء الوجودي الذي نسميه «المشروع». وبالفهم تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح في الوقت نفسه مجال الموجود الذي نلقاه في داخل العالم فتصل إليه، ويصبح في متناول يدها»[34].

والفهم نوعان: إما أصيل أو زائف: فأما الأصيل فهو الذي ينبع من صميم الآنية ويتطابق معها ويستجيب لها، وأما الزائف فهو ذلك الذي يدرك الآنية من جهة العالم، أي إدراكها - كما فعلت الأنطولوجية التقليدية - على نموذج الموجودات الحاضرة في العالم دون تمييز[35]. وثالث هذه العناصر هو الكلام الذي يفصح عن الفهم. إن الآنية التي تعيش مع الآخرين وتتأثر بهم بحاجة إلى الكلام لتعبر عما يعتريها من حالات وجدانية. إن الكلام هو الذي يمنح إقامة لوجود الكائنات الفانية كما يقول «**هيدجر**». إن الآنية حين تتكلم تكون بصدد التعبير عن ما تخبئه بداخلها. التكلم هو التعبير إذن ليس هناك ما هو شائع أكثر من تمثل الكلام، بوصفة عملية التخريج (Extériorisation) وهي عملية تفترض في فكرة وجود داخل (intérieur) ينبثق أو يتم إستدراجه إلي الخارج[36].

---

(33) يعتقد «**هيدجر**» أنه من الخطأ إستخدام كلمة «**العالم**» بمعنى الأشياء الطبيعية (المفهوم الطبيعي للعالم). أو بمعنى يدل على مجتمع من البشر (المفهوم الشخصاني للعالم) كما أن مفهوم العالم لا يدل على الطبيعة الفيزيائية أو الموضوعات الفيزيائية:
أنظر في هذا الصدد: فؤاد كامل، (غامرة في تاريخ الفكر) مجلة الفكر العربي، العدد41، السنة السابعة، معهد الإنماء ا لعربي، بيروت، مارس 1986، ص24.

(34) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار المكاوي، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة، 1977، ص75.

(35) المرجع السابق، ص 75.

(36) مارتن هيدجر، إنشاد المنادى تر: بسام حجار، ط أولى، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي سنة 1994.ص12.

وبهذا يصبح الكلام أداة يستخدمها الإنسان للتعبير عن عالم الآنية الداخلي ورؤية العالم التي تحكمها[37]. ولكن «**هيدجر**»، يرفض هذا الفهم لمعنى الكلام، ويرى ضرورة الخروج منه وعليه ضرورة كسره. لماذا؟ لأن الكلام - يقول «**هيدجر**» - ليس مجرد تعبير أو مجرد نشاط إنساني. إن الكلام- بلغة «**هيدجر**»- متكلم. و«**هيدجر**» يبحث عن التكلم في كلام القصيدة .(la parole parlée) ومن هنا نرى كيف يخضع «**هيدجر**» الألفاظ لتحليل يجعلها تفقد دلالاتها العادية في مختلف أشكالها، ويبحث في دلالاتها البعيدة والقريبة.

ومن هنا كان خطاب «**هيدجر**» التفكيكي للميتافيزيقا، يستمد مبرراته ومشروعيته من المطالبة لنفسه بهذا الوضع الفريد: أن يعترف له، بأنه خطاب لا كالخطابات المعروفة، خطاب لاهو بالميتافيزيقي، ولا هو بالفلسفي والعقلاني، ولا هو بالمقتدي بالخطاب العلمي، ولا هو من جنس خطاب التصوف المألوف.! يطالب لنفسه بأن ينال إمتياز الإعفاء من مستلزمات الوضوح والتحرر من إكراهات للغة الاستدلال والبرهان. وبهذه الوضعية الشادة وحدها، يتمكن من الاحتماء في غياهب ومتاهات لغته المعقدة ومفاهيمه المبهمة، ويكتسب نوعا من الحصانة تدفع عنه كل إعتراض، وتجعله بمنأى عن أي نقد محدد قد يستهدفه[38].

وحسب منطق «**هيدجر**» نفسه، فإن الميتافيزيقا التي تتضمن الكينونة واستمرارية الحضور تجسد أشكالا غير أصيلة للزمن. وهكذا فإن الدعوة إلى التفكر في إختلاف الكينونة والكائن يستدعي كذلك الحديث عن الوجود الأصيل[39]. وعليه يتحدد نقد الميتافييزيقا لديه كنقد لبنيتها الأساسية بما هي التفكير الذي يُعين الوجود من حيث تأسيسه للموجود ومن حيث قبليته عليه.

(37) المرجع السابق، ص32.

(38) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص73.

(39) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرمارس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، ص225

لذلك يظل الوجود غير مجرب في حد ذاته، ويظل إختلافه عن الموجود أمرا محتجبا: «إن التميز بين الوجود والموجود هو العلة الخفية والمبررة لكل ميتافيزيقا، وهو مع ذلك الأساس الذي تقوم عليه كل ميتافيزيقا. فكل حرص على الميتافيزقا، وكل مجهود يرمي إلى إقامة «أنطولوجيات» هي أنساق مذهبية، ولكن كذلك كل نقد للأنطولوجيا داخل الميتافيزيقا، كل ذلك لا يدل إلا على إغراق لا حد له في العمى عن هذه العلة الخفية[40].

لذلك فإن تسريح تاريخ الانطولوجيا يستهدي على الأقل بإحداثيتين يمكن صياغتها كما يلي:

ا)- تحمل الميتافيزيقا ضروبا من التذكر لمعنى الوجود في حد ذاته، ويتعلق الأمر بتعيين ما هو أصيل ضمن هذا التذكر.

ب)- تتمفصل الأنساق الفلسفية بما هي تأويلات لغوية للوجود على نحو متزايد الصورية يمكن من إدراك البنية الميتافيزيقية لها كبنية تاريخية لا تنفك تخفي الإختلاف الأنطولوجي[41].

إن تاريخ الفكر الغربي لا يتجلى بوصفة ظهورا للوجود إلا متى نظرنا إليه ثانية، إنطلاقا من القفزة نظرة شاملة ثم إختزناه في الذكر، من حيث هو دائما ظهورا للوجود، وإننا لا نستطيع في الوقت نفسه، أن نستعد للقفزة إلا متى تكلمنا اللغة نفسها التي يوفرها لنا تاريخ الوجود[42]، وبهذا يعمل «هيدجر» على رفع كل أنطولوجيات تجعل من الوجود كيانا موضوعيا، إنه يرفض ثنائية الذات والموضوع، ويرى أن الوجود هو الذات والموضوع معا، ولهذا السبب-ربما- إهتم بفلسفة لم تفصل بين ذات عارفة، وموضوع يُعرف، وهي ذاتها الفلسفة اليونانية السابقة على «سقراط».

وهذه رؤية جديدة في التفكير الفلسفي المعاصر، حيث لم يعد التفلسف هو الإنسحاب من العالم والعودة إلي الذات، العودة إلى «أنا» كما هو الأمر مع

(40) M.Heidegger, Nitzsche2. trad. p. klossowski. Gallimard.paris.1971. pp167-168.

(41) ibid, p175.

(42) مارتن هيدجر مبدأ العلة، مرجع سبق ذكره، ص 96.

الكوجيتو الديكارتي ولم يعد التفلسف كذلك نتاج العقلنة المتعالية لمعطيات الحواس، والتي تقوم بها صور الحدس (المكان والزمان) وصور المقولات وموضوعه كما جاء عند «**هوسرل**» الذي يرى أن الفاعل لايبني الموضوع، وان كل وعي هو وعي بشيء ما.

إذ آمن «**هيدجر**» كغيره من الوجوديين بالفلسفة الظواهرية «فكان واضحا تماما في رفضه للفكرة التي تقول إنه يمكن أن يكون هناك خلف الظواهر شيء في ذاته لا يمكن الوصول إليه على الإطلاق»[43]. فكل ما نستطيع أن نعرفه هو الظواهر على نحو ما تظهر في ذاتها. وبهذا تم القضاء على ثنائية الذات والموضوع لأنه إذا كانت نظرية المعرفة تقوم على علاقة المدرك والمدرك، أو الذات والموضوع، فإن هذه العلاقة لا تعني سوى أن للذات عالما يتحقق فيه الموضوع. وبهذا أضحت الآنية عند «**هيدجر**» ليست ذاتا جوهرية، ولا ذاتا إبستمولوجية عارفة منعزلة كذلك، فالعالم إنما يدخل في تكوين وجود الإنسان[44].

إن علاقة الإنسان بالعالم ليست، حسب «**هيدجر**»، علاقة ذات متقوقعة ومنطوية بموضوع خارج أمامها تُقرر بين الفينة والأخرى أن نتعامل معه. إن الإنسان هو دائما وبكيفية مسبقة كائن - في - العالم أي أنه في علاقة ألفة مع العالم، وهذه العلاقة لاتنشأ بقرار منه، بل هي محدد أساسي لوجوده[45]. وبهذا فهمت الكينونة على أساس أنها حضور ثابت فـ «**هيدجر**» ينطلق من إثبات بسيط مفادهُ أن كل أوزيا / باروسيا (Ousia/Parousia) هي كينونة/ كينوناتية دلالة على الحضور الدائم وهي محنة سؤال قديم، تم نسيانه، بل تناسيه، إنه التصنت

(43) زيره سقال، بحوث في الفلسفة بين إبن سينا وأفلاطون وتاريخ الفلسفة الغربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط أولى، 1993 ص 80.

(44) مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر. مرجع سبق ذكره، ص26.

(45) كلاوس هيلد (العالم والأشياء: قراءة لفلسفة مارتن هيدجر تر: إسماعيل المصدق)، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، العدد الأول، سبتمبر1997. ص138

لما يمكن أن يقوله الوجود لنا، في ظل المسكوت عنه فيه، وهو لن يقول لنا إلا «كينونة الكائن»[46].

إن كل أعمال «**هيدجر**» تقريبا طرحت نوعا من الإرادة المتوحدة المسافة بالقلق لتواجه في المستقبل قرارها، وتواجه في الماضي إثمها أو ذنبها، ومع هذا تحقق في الرعب المزدوج حريتها الحقة[47].

وبهذا نجد أن القلق هو ما يميز هذه الآنية، وهو ما يجعلها في حوار دائم مع العالم، وفي سعي دائم لتحقيق إمكانياتها. إن العلم الذي يجعل العالم موضوع دراسة وإختبار لا يمكنه فهم الوجود، لأن الوجود ليس شيئا معينا انه لا يمكننا الاقتراب من حقيقة الوجود إلا إنطلاقا من الوجود هنا / الدازاين.

إن المخطط الآتي يمكن أن يوضح ذلك جليا:

الموجود - في-أمام-ذاته   كان-في-(عالم-ما)

بقدر ما هو موجود-قرب

(للموجود الملاقي في داخل العالم)

مستقبل	حاضر	قد - كان
وجودانية وقائعية		
مشروع	إنشغال - إهتمام	موجود - ملقى
فهم		حالة
موجود - متجه - نحو الموت		موجود - في - الخطيئة

مشروع الوجود عند هيدجر[48]

(46) M. Heidegger. Qu'est ce que la philosophie. op - cit. p38.

(47) مارجوي، جرين، هيدجر، تعريب: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، ص 25.

(48) أ يقونة «فرانسواز» داستور، هيدجر والسؤال عن الزمن، تر: أدهم سامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1993، ص 80.

هناك إذن علاقة مستمرة بين العالم والآنية وهذا ما يقصده «**هيدجر**» بقوله إن الآنية دائما منفتحة على العالم. هذا الإنفتاح هو الذي يجعلنا نتعامل مع الحقيقة بإعتبارها صفة تمتلكها الأشياء لا الأحكام. ولكن «**هيدجر**» يرى ان المحاولات التي يقوم بها الإنسان للوصول إلى الحقيقة وسط الأشياء، تذهب كلها أدراج الرياح، فلماذايا ترى؟!

إن فكر «**هيدجر**» الأنطولوجي مشروع لا ينتهي ولا يتوقف عند شيء ما. ومثله مثل ثوب «**بنلوب**» (pénélope) في الأسطورة اليونانية المعروفة: فما كان هذا الفكر ينسجه في النهار كان يعود إلى حله وتفكيكه في الليل، وذلك حتى يتسنى له معاودة الحبك في اليوم التالي، هكذا «فكل عمل من عمله، يبدو وكأنه يعيد الكرة من جديد، وبعيد عن كل شيء من البداية»(49). إذن هل سيستطيع هيدجر أن يعبر عن حقيقة هذا الوجود؟ وإذا أمكنه فعلا ذلك أية لغة سيختار؟.

(49) Hanna Arendt. «Martin Heidegger: quatre-vingt ans» in critique no. 27 .1971. pp 919-220.

المبحث الثاني:

الشعر والفكر والحقيقة

لم يكن إنصراف «**هيدجر**» إلى الشعر محض الصدفة، ولكنه التمرد على أي مفهوم مسبق، وكما تبيّن له أن اللغة أساسها الأول يكمن في «الدازاين» بل هي «الدازاين» يتكلم عبر الملفوظ ويمر إلى الآخر عبر الخطاب الذي يسمع، إتضح أنه لا حفر في «الدازاين» وفي ماهية اللغة إلاّ بالإلتجاء في الشعر بحثا فيه عن الشعري[1]. وعند ذلك يمكن إختراق مجال «ما قبل الفهم»، تلك المقولة الأهم في «الكينونة والزمن» بإعتبارها أساس الانقلاب المعرفي الذي حدث في هدم الأونطولوجيا (القديمة وإرساء بناء أنطولوجيا جديدة، هي المشروع الدائم الذي لا يؤمن بالدوائر والحدود)، وفي «ما قبل - الفهم» يتنزل «الدازاين» بإعتباره وجودا متفردا ومفهوما يقتضي أدوات إفصاح عنه تكون جديدة من غير أن تفقد جذورها أو تجذرها فيه وواقعيتها بعيدا عن أي تضخم قولي.

وبعد أن إحتوت اللغة «الملفوظ» و«الثرثرة» معا إقرارا بالمعنى القائم فيها وبوجود «الدازاين» في ذاته وإنفتاحه على الغير، إستلزم الحفر في «متاهات» الشعر[2]. والتنقل في خفايا الشعري هناك حيث الظلمة الشديدة والمتلبدة وعليه وجب التساؤل:

- لماذا أقام «**هيدجر**» حواره مع الشعر؟!
- لماذا يتعين الآن على الفلسفة أن تقوم بحوار مع الشعر؟!
- وماذا عسى تقدم الكلمة الشعرية للفلسفة؟ وما معنى أن تكون شاعرا في هذا العصر بوصفه عصرا للتقنية؟!!

---

(1) أنظر كتاب «مقاربة هولدرلين في باب هولدرلين وماهية الشعر:
Approche de Hölderlin, Gallimard, 1962

(2) قد حاول «بول ريكور» أن ينقد «مارتن هيدجر» من هذه الزاوية، ويتمثل أساسا هذا النقد في أن صاحب «الوجود والزمن» خطط للتوغل في الأسس دون التفكير في الرجوع منها إلى السؤال الإبستمولوجي.

سؤال الفكر والشعر سؤال يتجاوز كونه يشير إلى قضية نمط الكتابة الشعرية ومسائلها المتعلقة بالتفعلة والوزن أو كونه سيعرض لمسائل الكتابة الفلسفية الأكاديمية. سؤال الفكر والشعر مرهون بالحالة المقلقة التي يعيشها الإنسان، ومرتبط كذلك بحالة التيه والظلمة التي ما فتئ العصر يشهد تعاظمها. حالة فقدت معها مجموعة من القيم دلالاتها وركائزها. حالة مثل هذه تدعو إلى الاستجابة لنداء العصر من خلال الاستماع لمثل هذه الأسئلة الأساسية المطروحة، أسئلة ذات أفق أنطولوجية لا تعني فقط بهذا الموجود الجزئي أو ذاك، وإنما تهتم بالموجود في كليته(3).

لكن، «**هيدجر**» لم يكتب بحثا منظما في فن الشعر، على غرار ما فعل «**أرسطو**»، و«**هيجل**» و«**شوبنهاور**»، بل تناول الشعر من خلال الشعراء، وركز فكره على شاعرين عظيمين فريدين، هما «**هيلدرلين**» و«**ريلكه**»(4).

إن الشعرية الهيدجرية ممارسة هرمينوطيقية، يحضر في صلبها سؤال الذات والكتابة، كإثارة حيوية لأبعاد الكينونة المتعددة التي تخضع لآلية الكشف بما هو فهم وتأويل يعيد طرح أسس مسائلة الوجود من أجل بناء حوار خصب، مع مختلف أشكال الأثر المكتوب منه أو المنسي في اللاوعي الفردي والجمعي أيضا(5).

إن الشعر حسب هذه التأويلية مغامرة تهدف إلى فتح دروب الحرية كفعل

(3) محمد طواع، هيدجر والشعر، مجلة فكر ونقد، العدد الثامن، السنة الأولى، أبريل 1998، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 76.

(4) لقد اهتم هيدجر بالبحث في ماهية الشعر وفي العلاقة بين الشعر والفلسفة. واثر الشعراء عنده هو «هولدرلين». وقد خصه بأول بحث في هذا الموضوع بعنوان: «هولدرلين وماهية الشعر» سنة (1932)، وتلاه ببحث بعنوان «كما في يوم العيد» سنة (1941)، ثم «ذكرى عودة» سنة (1943)، ثم: «لم الشعراء؟» سنة (1946)، ثم «جورج تراكل» سنة (1953)، ثم: «الإنسان يسكن كشاعر...» سنة (1954)، ثم «يبل، صديق البيت: عام (1957)، ثم «في الطريق إلى اللغة» سنة (1959)، ثمّ «سماء هولدرلين وأرضه» عام (1960).

(5) عبد العزيز بومسهولي، الشعر والتأويل، قراءة في شعر أدونيس، إفريقيا الشرق، 1998، ص 07.

للإختيار، والولوج في المجهول. وهو ما يُمَكن من خلق تجريبي «إبداعي» يكشف المنحجب، ويعري بؤرة التوتر الحي الخالق دوما لأسئلته اللامتناهية، كما يعري أيضا جوهر الديناميكية الفاعلة للإنسان، أليس هذا التجريب كما يقول **«غادامير»**: «أمر يتعلق بالجوهر التاريخاني للإنسان»[(6)].

ما تقوله اللغة بصوت غير مسموع يعيد الشاعر قوله بصوت مرتفع. لغة الشعر لها القدرة على الإتيان بالأشياء إلى العالم وجعلها «تظهر في بدايتها البكر»[(7)]. فنحن نسكن كلامنا، كما ننتمي إلى كينونتنا، ولأجل هذا نحن لا ننفك عن الكلام. فعلينا أن ننصت إلى الكلام الذي نتكلمه، كما نصغي إلى نداء الكينونة الذي نتكلمه. ومَنْ غير الذين يبدعون الكلام، على غير مثال سبق، ونخصهم الشعراء، يصح أن نتوجه إليهم للإنصات إلى الكلام، والاقتراب من حقيقته، وفض بعض أسراره، فالشعراء إنما يقيمون في الكلام وبه وله، تماما كما أن الفلاسفة يقيمون في الفكر وبه وله[(8)].

فعن السؤال: ما الشعر؟ لا تقدم لنا وجهات النظر المختلفة للمدارس الأدبية إلاّ تعريفات صورية. كأن نقول مثلا: إنه كلام موزون ومقفى، أو تعريفات نوعية كالواقعية والسريالية والرومانسية. .. الخ. ولكن عندما يتعلق الأمر بالسؤال عن «الماهية» لتحديد هذا «الكائن» المجهول في عمق كينونته، يظل الفكر عاجزا عن فك طلاسم هذا اللغز المحير، شأنه في ذلك شأن كينونة الإنسان أو وجود الموجود. فالشعر يبقى والحالة هذه، هو دائما ذلك العمل الفني المفتوح على كل الرياح، على كل الاحتمالات، والذي يمكننا أن نخترقه صوب كل الاتجاهات»[(9)].

---

(6) مطاع صفدي، التأويل وسؤال التراث، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الحادي عشر، ص 08.

(7) Sophie Folz, Heidegger, Magazine Litteraire, Nov, N 235 p 40.

(8) علي حرب (محاولات فلسفية) مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد 11 صيف 1990، ص 157.

(9) Jean pierre richard, poésie et profondeur, Ed. Deuil, 1955 p 10.

إن الشعر إذن: هو تأسيس في الكلام وبواسطة الكلام. ويتجلى من خلال ذلك أن الشعر الحق ليس نموذج اللغة اليومية الأعلى بل عكس ذلك. إن خطاب جميع الأيام هو القصيد المتخفي الهارب، وفي هذا السياق تنقلب لغة القصيد إلى لغة إستعمال فقدت شحنتها الآداتية، فأصبحت نداء وليس إنزياحا عن مألوف القول كما هو شائع في الدراسات الأسلوبية، وتُنهد أيضا الحدود الفاصلة بين الشعر والنثر، إذ ليس النثر الخالص أبدا (نثريا) - في رأي **«هيدجر»** - فهو كالشعر نادر وشعري[10]. فلا تباعد بين الشعر والنثر عند البحث في اللغوي العميق سوى أن القصيد يستحضر الأشياء وهي غائبة بالنداء والتسمية.

وبهذا، فإن **«هيدجر»** سيولي أهمية كبيرة، وعناية خاصة باللغة الشعرية التي تقف دائما على عتبة ما يأتي على المجهول، إن الشعر يبقي الإنسان منفتحا، فيما وراء الظاهر العقلاني، على الغيب والباطن، على المجهول اللانهائي، دائما على عتبة ما يأتي في تلك النقطة الزمنية أو اللازمنية، في حركة شاملة تتخطى آلية التقدم التقنوي الأعمى، وتحتضن المجهول[11].

إن الشعر الأصيل ليس محاكاة كما يقول **«أفلاطون»**، ولكنه يسمي (nommer) الأشياء، فالشاعر بوعيه الأصيل - حين يسمي الأشياء - يصوغ هذا العالم. إننا حين نصبح جزء من الأشياء التي في وعينا تكون لدينا القدرة على التعبير عنها. إن الشاعر في نظر **«هيدجر»** هو ذلك الكائن القلق أكثر من غيره على مصيره في عالم غريب عنه، والشاعر هو الوحيد القادر على الإفصاح عما لا يمكن تسميته. «إن الشعر تسمية مؤسسة للوجود ولجوهر كل شيء، وليس مجرد قول يقال كيفما أتفق»[12].

وإذا الشاعر إستطاع أن يسمي ما لم يسبق تسميته، يفجر المسكوت عنه

---

(10) Martin Heidegger. Achemins qui ne menent nulle partt. Galimmard, 1962, p 3.

(11) أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط أولى، 1985، ص 107.

(12) مارتن هيدجر، المنادى إنشاد، (قراءة في شعر هولدرلين وتراكل)، تر: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، ط1، 1984، ص 62.

وينطق الصامت، ويصبح الشعر بذلك أهم مسكن في العالم، به يعرّف اللا- مسمى ويقارب الموجود ماهيّة الأشياء، ويعرف «الدازاين» فيما بعد بالشعري. ولكن تطرق «**هيدجر**» في كتابه الأول إلى القلق بإعتباره بنية «الدازاين» الأساسية فإنه لم يطرح السؤال الهام الخاص بعلاقة الشعر بالـ «دازاين» الأساسية إلاّ في كتاباته المتأخرة، بل انصرف إلى الملفوظية بمرجعها التاريخي العميق.

ومنه، فإن اللغة الشعرية هي مجال البحث في المتخفي حيث الأشياء تصبح كلمات، والكلمات تجمع في موقع مشترك بين الوجود والموجود[13].

يقول «**هيدجر**» في كتابه «المنادى إنشاد»: «إن الشاعر يسمي الآلهة، ويسمي كل الأشياء بما هي عليه، وهذه التسمية لا تقتصر على منح إسم لشيء يفترض أن يكون معروفا من قبل، ولكن الشاعر في قوله الكلام الجوهري، إنما يدفع الموجود لأن يصبح مسمى، وبفعل التسمية لأن يكون ما هو عليه»[14]. ومعنى هذا أن الحيز الذي يعمل فيه الشعر هو اللغة. لذلك يجب أن نقارب جوهر الشعر انطلاقا من جوهر اللغة. ومن ثمة فالشعر تسمية مؤسسة للوجود ولجوهر كل الأشياء، وليس مجرد قول يقال كيفما أتفق، بل والقول الذي ينكشف من خلاله كل شيء، لذلك نستطيع القول أن الشعر لا يتلقى اللغة بوصفها مادة تكون في تصرفه لكي يُعْمِلَ آليته فيها، بل على العكس من ذلك، الشعر هو الذي يبادر إلى جعل اللغة ممكنة، فالشعر هو اللغة البدائية لشعب تاريخي (Historial). فلابد إذن، أن نفهم جوهر اللغة انطلاقا من جوهر الشعر.

ويكون بذلك، الشاعر صانع ماهر، ينتج من أجل مستمعين، وترمي مهارته إلى إحداث تأثير خاص - أو تخييل - في عقولهم[15]. ولقد دعى «**ريلكه**» الشاعر إلى حصر السؤال في المستوى الذي يمكن له أن يقدم الجواب، وذلك

(13) مصطفى الكيلاني، الميتالغوي والتأويلية الأنطولوجية، مجلة الفكر العربي المعاصر، أيلول 1991، ص 100.

(14) مارتن هيدجر، المنادى إنشاد. مرجع سبق ذكره، ص 62.

(15) جابر عصفور، صنعة الشعر، (كيف تهز الكلمات الوجدان؟)، مجلة العربي، العدد 535، جوان 2003. الكويت ص 76.

حفاظا على صدق أحاسيسه وعلى طبيعة فكره[16]، وهذا ما كان «**هيدجر**» قد أكد عليه. إن ماهية الشعر تتعلق بالإمكان وفتح الأفاق على ما هو مستعصي وغير جلي. إذ يتقلد الفيلسوف والشاعر مهمة نبيلة تتمثل في الانفلات من قوة الواقع الإستدراجية وخلخلة الطابع القدسي. إنهما يهتمان بالرسالة نفسها أي البحث عن المعنى وخلقه وإظهاره[17].

ولنتذكر إذن أن القول الشعري، وهو الصورة الأولى للفكر، مع «**بارناميدس**» مثلا كان متجاورا مع المقدس، متعالقا معه، في حين أن الفلسفة أقامت نفسها منذ البداية على نبذ المقدس[18] ومعه العلوم القائمة على الفانطازيا، وذلك بحجة التأسيس لكل قول في شكله الحجاجي القائم على المفهوم، مع إعتبار أن المخيل كلاما تِوهميا تُذْعَن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور أخرى بغير روية وفكر وإختيار.

ولقد حاول «**أفلاطون**» حصر عملية الإبداع الفني في مجال الفلسفة دون الشعر والسبب في ذلك راجع بالنسبة إليه إلى كون الشعراء في نظره يظلون مرتبطين بالمعرفة العامية، كما يسخرونها في إرضاء العامة، كما إعتقد أن إنتاج الشعراء يتسم بالضعف والرداءة، «إذ لا تخلق المحاكاة سوى ما هو وضيع»[19] وهذه الفكرة نفسها يعبر عنها «**نتشه**» على لسان «**زرادتشه**»: «لقد ألقيتُ بشباكي في بحارهم (أي الشعراء) وأردت إصطياد الأسماك الجيدة، غير أن ما إصطدته من جديد هو رأس إله قديم، وهكذا كان نصيب الجائع من كرم البحر هو الحجر»[20].

(16) Rilk, lettres à un jeune poète, tras: claude Moucherd et Mars Hartje, ed. livre de poche, 1989, p 48.

(17) عبد الحي أرزقان، الإبداع في الفلسفة والشعر، (مجلة فكر ونقد)، مجلة ثقافية شهرية، دار النشر المغربية، السنة الأولى، العدد الثامن، أبريل 1998، ص 58.

(18) يجب الإشارة هنا أن المقدس ليس كما يفهمه الفقيه في التيولوجيا، أو كما يتحدث عن الصوفي، وإنما يتعين أن نأخذه كما تحدث عنه الشعراء / شعراء فكر الوجود.

(19) Jean pierre richard, Platon, La république, tard. Emile chambry, ed. Gouthier, 1977, p 315.

(20) Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, tard. Maurice de Gaudillac, ed Galliimard, p 165.

كما إعتبر «**أفلاطون**» أن الشعراء لا ينفذون بشعرهم إلى أعماق الأشياء، وعليه فالإبداع مقرون بالنموذج العقلي فقط وهذه هي مهمة الفلسفة التأسيسية.

إلاّ أن «**هيدجر**» يرفض هذا تماما، إذ في محاضرته: «لماذا الشعراء؟» يتناول بالتحليل قصائد «**هولدرلين**» و«**ريلكه**» اللذين يرى في شعرهما أثارا من أثار الآلهة الراحلين، وسؤال «**هولدرلين**» لماذا الشعراء في زمن البؤس؟ في نظر «**هيدجر**» يحمل دلالات عميقة، إذ لا أحد يستطيع أن يقتفي أثر الآلهة الذين خلفوا ورائهم زمنا بائسا، غير الشعراء. ولكي يكون الإنسان شاعرا حقا - خاصة في زمن البؤس- فإن المهمة المقدسة الملقاة على عاتقه هو أن يمجد القداسة في زمن البؤس، ويمهد لتجلي الوجود الحقيقي.

مهمة الشاعر هي «تأسيس الوجود بواسطة القول»، و«**هولدرلين**» لن يبدأ بتعيين زمان جديد، إنه زمان الآلهة الذاهبين وزمان الإله القادم»[21] إنه زمن البؤس. لأن هذا الزمان «يتسم بنقص مزدوج وبسلب مزدوج»: «ما لم يعد بعد للآلهة الذاهبين» و«ما ليس للإله القادم». وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول فإنه يعبر عن عصره تاريخيا. وتبعا لهذا يعبر، بطريقة بسيطة، مباشرة، عن روح الشعب بوصفه كلا بسيطا، وشمولا لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته. إن الشاعر هو - على نحو ما - لسان حال الشعب. إن لم نقل إنه مرشده[22].

يرى «**هيدجر**» فيما بعد ذلك، أن سؤال الخلاص من قبضة التقنية كوضع أنطولوجي عام يجب أن تهتم به الفلسفة وذلك بالإعتماد أولا على البحث عن ماهية الشعر، وثانيا بإقامة محاورات مع الشعراء. ولكن عن أية محاورات نتحدث؟. المطلوب من هذه المحاورات أن تكشف عن سر الألم الذي لا يمكن أن يدركه باقي الناس. وهذا ما يجعل من قولك قولا نبوئيا أي شعريا. والمقصود من الشعر هنا هو ذلك المنحدر الأصيل للفكر وللشعر وللفن معا. أما الشاعر المطلوب محاورته فهو ذلك الذي يكون شاهدا على علامات إنسحاب المقدس وتواريه ليترك الحقيقة تكشف عن نفسها. فيكون بموجب ذلك وسيطا بين

(21) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، (مارتن هيدجر) ص 607.

(22) المرجع السابق، ص ص 607-608.

الحاضر والمستقبل ليكشف ما خبأه الزمان عن الناس ذلك لأن أية نظرة إنسانية لا تستطيع أن ترى ولا أي أذن إنسانية أن تسمع بدون الكلمة الشعرية[23].

والقول الشعري، لغة أولية، أصيلة (Ursprache)، هي لغة الأصول. ولغة الأصول هذه هي التي تؤسس قرارات الشعب التاريخي «ذي تاريخ»، يقول «**هيدجر**»: «إن القول الشعري ليس إلاّ تفسيرا لصوت الشعب»[24].

إن الحوار القائم بين «**هيدجر**» و«**هولدرلين**» هو حوار بين الفكر والشعر، وليس إنفتاح الفيلسوف على الشاعر إلاّ محاولة أخرى لمزيد من الحفر في «الدازاين» بتحريره من مفهوم الحد النهائي الذي يهدد كيانه بالتشظي والإنهدام، وليس الحوار إندماج الواحد في الآخر ونفيا للمغايرة، بل هو الاختلاف والإتفاق في حيز مشترك هو «الدازاين» يتفتح على «اللانهائي» عند «**هيدجر**»، وهو الشعر يخترق مواطن مجهولة ويبتدع عالمه الخاصّ عند «**هولدرلين**»[25].

إن الشعر حينما يجاور الفكر يمنح لهذا الأخير الإنارة والقدرة على الإنفتاح، وكذلك الفكر حين يجاور الشعر. و«**هيدجر**» الفيلسوف حينما يتناول قصائد «**هولدرلين**» الشاعر فمن أجل أن يبين تلك العلاقة التي يجب أن تكون بين الفكر والشعر. كما أن هذه العلاقة هي في منظورنا علاقة جوار، ويريد بذلك «**هيدجر**» أن يفهمنا أن مصطلح «فكر» يعني عنده «فكر الوجود الذي تخلص من رواسب الميتافيزيقا. لقد تمّ تمثل الحقيقة في الميتافيزيقا الكلاسيكية على أنها مطابقة للواقع، لكن آن الأوان - يقول «**هيدجر**» - لكي نعود إلى النبع الصافي والأصلي، وتمثلها كـ «لا تحجب» ولهذا يجب أن نفكر على نحو يجعلنا نفهم هذا اللاتحجب[26].

وفي الشعر، كما في الفلسفة تُستنطَق الأشياء من جديد، ويعاد خلق العالم بالأسماء والكلمات، أو بالفكر والمفهوم. فالشاعر والفيلسوف كلاهما يسعى إلى

(23) محمد طواع. هيدجر والشعر، مرجع سبق ذكره، ص 83.

(24) Martin Heidegger, approche de Hôlderlin, Galimmard, 1962, p 58.

(25) مصطفى الكيلاني، الميتالغوي والتأويلية الأنطولوجية، مرجع سبق ذكره، ص 97.

(26) Martin Heidegger. Qu'est ce que la métaphysique? Gallimard, p 83.

الاستنطاق وإلى إعادة الخلق والإنتاج، كل على طريقته: الأول يجدد نحو الكلام وأسلوبه، والثاني بنية الفهم وطريقته[27].

وكما أن الفيلسوف ينقدنا من الفهم الساذج، ويحررنا من اللغوّ والهذر، كذلك الشاعر ينقذنا من الكلام المعتاد، ويحررنا من الرتابة والركاكة، وكما أن الفيلسوف يحملنا بفهمه، على إعادة النظر في محمولاتنا، إِنْ بتوسيع الفهم، أو بتعميقه، أو بقلبه، كذلك الشاعر يجعلنا بكلامه نتكلم الكلام على نحو جديد، إِنْ بتوسيع معاني الكلمات، أو بإجتياز دلالاتها، أو بنظمها نظما مبتكرا، كما أن المفكر الكبير يحضنا على أن نتكلم على ما نتكلم عليه، بما لم نتكلم به من قبل[28].

كلاهما يحملنا على إعادة التعريف بالأشياء، ويتحدث عنها وكأنها تستدعى للمرة الأولى. وإذا كنا لا نبلغ بفكرنا إلى المعرفة الأولى، ولا نصل بكلامنا إلى الكلام الأول. فإننا ندرك مع المفكر، إذ نقرأ أفكاره، كأننا نعرف الموجودات للمرة الأولى، كما نشعر مع الشاعر، إذ ننصت إلى كلامه، كأننا نتكلم عن الأشياء للوهلة الأولى. هكذا، فالفيلسوف والشاعر كلاهما ينطق بما لم ينطق به بعد، كلاهما يتحدث كما لم يتحدث عنه ويجعل الحديث ممكنا. الأول - في نظر «**هيدجر**» دائما - يقول ما يسكت عنه القول ولا يقوله، والثاني يتكلم على ما يصمت عنه الكلام، ويشكل مصدره. إن الشاعر يتكلم من أقاصي الصمت، إذا شئنا أن نتكلم على الكلام بكلام الشعراء[29].

وبهذا، لقد حمل «**هيدجر**» الشعر والفكر قسطا وافرا من المسؤولية في قول حقيقة الوجود. وأقام بذلك حوارا فعليا بين الشعر والفلسفة، شكلا ومضمونا بل كشف من ذلك عن الأساس المشترك بين الفكر والشعر. ولكن هل الشعر ماهية الفلسفة؟!.

إننا نعلم أن الانتماء لا يكون، أي لا يحصل إلاّ إذا كان نابعا من جذر

---

(27) علي حرب، محاولات فلسفية، مرجع سبق ذكره ص 157.

(28) المرجع السابق، ص ص 157، 158.

(29) المرجع نفسه، ص 158.

مشترك كالتربة بالنسبة للشجرة.و هذا معناه في حالة موضوعنا أن «الفكر والشعر يولدان معا من الوجود ويرتفعان إلى حد حقيقته»[30]، من أجل هذا سنعود إلى بداية مسارنا لتجميع العناصر الأساسية الكفيلة بإيضاحه. وهو ما لن يكون سوى تصفح للعناصر ذاتها، ولكن هذه المرة من زاوية أخرى هي إنكشافها كحقيقة.

ولكن هل الشاعر وحده هو الذي يعتني بالكلام؟! وماذا يفعل المفكر؟! آلا يستلهم أفكاره وقوله من المجال نفسه؟! آلا ينصت هو الآخر لنداء الوجود من خلال اللغة؟!.

صحيح أن ما يقوله الشاعر وما يقوله الفيلسوف لا يتطابقان، مثلما لا يمكن أن يتطابق الشعر مع الفلسفة[31] فهذا الأخير يريد أن يلتقط الكلام الصادر عن الوجود. أما الشاعر فإنه يصغي للغة كمجمع لقول الحقيقة في ماهيتها الفنية، يسعى لأن يسمي «شيئا» أكثر سموا وأصالة هو ما تخفيه الحقيقة ذاتها كإنكشاف للموجود في ضوء الوجود. ويمكن حصر النقاط التي يشترك فيها الشاعر والمفكر فيما يلي:

أولا: لكلا هما خاصية فنية تتمثل في رصد تمثلات الحقيقة كفن أصيل.

ثانيا: كلاهما يتعاطى لخدمة اللغة ويتفانى من أجلها.

ثالثا: كلاهما يكون في ما يقوله منصتا ومصغيا للغة ككلام يتكلم لإلتقاط ما يصدرعن الوجود كهمس لصمت مطبق.

رابعا: كلاهما يسعى لأن يقول الوجود أو يسّمي المقدس إنطلاقا من اللغة كمأوى للحقيقة.

---

(30) Martin Heidegger. L'expérience de la pensée. In QuIII. pp 17- 42.

(31) يقول «هيدجر» في هذا الصدد: «إن الفكر الممتثل بإصغائه لصوت الوجود يبحث لهذا الأخير عن الكلام الذي إنطلاقا منه تأتي الحقيقة إلى اللغة. من هنا سر إهتمامه وانشغاله بحسن إستعماله للكلام، وفي ذلك تكمن يقضته وهمته... وإذا كان القول الشعري والفكر الأكثر صفاء يلتقيان في حسن إستعمالهما، وعنايتهما بالكلام فإنهما في الوقت نفسه منفصلان في ماهيتهما بأكبر مسافة ممكنة. المفكر يقول الوجود. أما الشاعر فيسمي المقدس... لأن القول الشعري والفكر يحيل كل منهما إلى الآخر، مع أنهما متمايزان».

* أنظر: Martin Heidegger, Qu'est ce que la métaphysique, op-cité.p 84

خامسا: وأخيرا، لقول المفكر ذاته خاصيته الشعرية، مادام مجال إشتغاله الذي هو اللغة، هو القصيد الأصلي في مادته الخام. وبالتالي فهو كالشعر ينبجس من الوجود كحقيقة وفيزيس يتجمعان في اللوغس[32].

إن الشعر والفلسفة إذن فضاءان متمايزان، فيهما تتجلى الحقيقة. فالشاعر عندما يستمع إلى المفكر - مثلما عمل «**هولدرلين**» مع «**كانط**» ومثلما فعل «**ملارمي**» (Mallarme) مع «**هيجل**» - يكون شعره معبرا عن الحقيقة، فالوظيفة الإبستمولوجية للفكر لا تستغني عن الوظيفة الجمالية للشعر الذي يجعل تجليات الفكر أكثر وضوحا وعمقا.

لكن ما هي لغة الشعر؟ إن الشعر تسمية الآلهة، ولا يدفعنا إلى ذلك غير الآلهة أنفسهم. فبأية لغة يتحدث الآلهة؟ يقول «**هولدرلين**»: «إن الإشارات منذ العصور السحيقة لغة الآلهة»[33]، وعلى هذا فإن لغة الشاعر تتألف من مناجاة هذه الإشارات والرموز، ليجعل منها بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس. ومناجاة الرموز والإشارات تلق وقبول، وفي الوقت نفسه موهبة جديدة، وتأسيس الموجود يرتبط بإشارات الآلهة ورموزهم[34]. وعلى سبيل المثال يعمل «**هيدجر**» على تأويل قصيدة «**هولدرلين**»: «خبز وخمر» تأويلا أنطولوجيا لا هوتيا، إذ يقول «**هولدرلين**» في هذه القصيدة:

«لما شاح الأب بوجهه على الناس وبدأ حداد صادق يغزو الأرض...»

وتأويل هذا أن إشاحة الإله الأب بوجهه عن الناس قد أوجد المأساة على الأرض: فمنذ ئذ عانى الإنسان - وقد حرم من الصّور المطمئنة للمطلق - في الوحدة (الخلوّ) من الإله. وتحت أقدام الإنسان إنفتح الطريق الخالي، طريق الزمان. ويفسر «**هيدجر**» هذا المعنى وجوديا بأن الوجود هو الذي أشاح بوجهه

(32) عبد الهادي مفتاح، الشعر وماهية الفلسفة، مجلة فكر ونقد، العدد الثامن، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، أبريل 1998، ص 70.

(33) مارتن هيدجر، هولدرلين وماهية الشعر، تر: فؤاد كامل، محمود رجب. وراجعها: عن الأصل الألماني، عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ص ص 16-17.

(34) المرجع السابق، ص 17.

عن الناس الفانين. فصار من العسير على العقل أن يسأل الوجود، وأن يكوّن صورة عنه. فلم يبق للإنسان إلاّ أن ينصرف عن الأشكال التقليدية للمطلق[35] وصار بين الوجود الذي إنسحب إلى سره وبين الآنية المسلمة لوحدتها، منطقة لا محدودة من العدم. وفي قلب هذا الإختلاف المعدم يجري التاريخ الإنساني، وزمان القلق والهم.

و«الإشاحة» التي يتحدث عنها «**هولدرلين**» تؤدي إلى مشاهدة صورة الإله الرب وهو يموت، هذا الذي يعطف وجه الحنان على الإنسانية. إن الإله ترك الأرض، والأرض في حداد على الإله[36].

إن الكلام يتكلم عند تسمية الأشياء. ولا تعني التسمية توزيع النعوت، أي إستخدام ألفاظ، بل هي النداء بالإسم كإستحضار. .. فالثلج الذي يسقط وجرس الليل الذي يدق «الآن» و«هنا» في القصيد يفيدان علينا ضمن الكلام ويمثلان في النداء الذي يحتوي موقعا مجال مقدم الأشياء، وهي غائبة، ينقلها بالتسمية فتنادى وتدعى ضمن وجودها الشيء. .. ويجمع القصيد - بهذا المعنى- بين الأرض والسماء، بين المنغلق والمنفتح[37].

يستدعي الشاعر الحلم اللاواقعي حيال الحقيقة الصاحبة والعينية التي نتوهم أنها محل إقامتنا. لكن العكس هو الصحيح، فما يقوله الشاعر وما يصمم على الاضطلاع بأعبائه بما هو وجوده الفعلي، إنما هو ما يمكن أن نسميه الواقع. إذ أن حرية الشاعر تتأتى من حقيقة موقع الشاعر، فهو الذي يتضمن كلامه ما رآه لكي يتنبأ بما هو غير منجز بعد Le non-encore-accompli[38].

(35) Martin Heidegger. Pourquoi des poètes? in chemins qui ne mènent nulle part. Telle Gallimard. Juin 1995, pp 322-332.

(36) Jean Greisch. De la logique philosophique a l'essence du langage «Le révolution copernicienne de Martin Heidegger. In philosophie, revu trimestrielle, N° 69, 1er mars 2001, Editions de minuit, paris pp70-89.

(37) يمكن الرجوع في هذا السياق إلى:

Les chemins qui ne mènent nulle part, p 27. إذ يعرف «هيدجر» العمل الفني بالصراع القائم بين الأرض والسماء إستنادا في المرجع العام لعقيدة «التاو» الصينية.

(38) مارتن هيدجر، المنادى إنشاد، مرجع سبق ذكره، ص 67.

ويصبح بذلك، القول الملقي هو الشعر، قول العالم والأرض، وقول مجال صراعهما وكذلك صراع الآلهة على القرب والبعد. الشعر حكاية كشف الوجود، وكل لغة هي كل مرة حدوث ذلك القول الذي يظهر فيه لشعب من الشعوب عالمه تاريخيا وتحفظ فيه الأرض بوصفها المنغلقة. القول الملقي هو ذلك الذي يحمل إلى العالم ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله في الوقت ذاته، في مثل هذا القول تصاغ سلفا لشعب تاريخي مفاهيم جوهره، أي طريقة إنتمائه إلى تاريخ العالم (Welt-Geschichte)[39].

وإذا كان العيد هو الأصل الجوهري لتاريخ الإنسانية، وإذا كان الشاعر قد نشأ هو نفسه عن هذا العيد، فإن الشاعر يصير مؤسس تاريخ الإنسانية. .. إنه يهيء ما هو شعري، أي الأساس الذي تقوم عليه الإنسانية مقامها، بالقدر الذي «يكون لها به تاريخ»[40].

وبهذا يطالبنا «**هيدجر**» وبإلحاح العودة دائما إلى العالم الإغريقي، إلى «**بارنميدس**» و«**هيراقليطس**» أين تكلم الفكر بشكل شعري، وقدم نفسه بوصفه إنصاتا لمقال اللغة من حيث هي مقطن نداء الوجود وحقيقته. اللغة والتفكير مع هؤلاء لم يكونا مشروطين بقواعد الكتابة وشرائطهما كما تم تقعيدها مع نظريتي النحو والمنطق[41]. هذا من جهة، ومن جهة ثانية نتعلم الإنصات إلى الكلمة الشعرية من خلال ما يقوله الشعراء الذين تميزوا بمحاورتهم للعصر بكيفيتهم الخاصة كشعراء يفكرون في علامات إختفاء المقدس وتواريه.

في التأويل اللغوي كان «الدازاين» يرتبط بالملفوظ ثم ينتقل إلى الشعر ومنه إلى القصيد حيث الشعري يتمظهر في بناء ليس النهائي المجدّد وإنما هو «النهائي» المفتوح بإستمرار على اللا- نهائي، وليس الشعر إلاّ موقعا وسطا بين عالم الآلهة وعالم البشر، بين المقدس والمعيش، بين الخفي والمعلن، كذلك

---

(39) مارتن هيدجر، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الإختلاف، ط أولى، 2001، الجزائر، ص 98.

(40) Martin Heidegger. Approche de Hölderlin, op - cité, p 132.

(41) إن النحو يمارس حجبا على الكائن الحي أو يقف حائلا دون العلم به، لذلك يرفضه «هيدجر» رفضا قاطعا في أي تأويل أنطولوجي.

الميتا- لغوي هو لغة تتمظهر لتكتمن اللغوي المسكوت عنه تماما كالبحر يتبدّى أمواجا وهو القيعان تخني أسرارها للرّائي. وهذا الما بين يجعل اللغة كالشاعر تنتمي إلى الوجود وتظل في الآن غريبة عنه ضمن الموجود[42]، ولكن هذا الوجود لا يزال متحجبا فمن يضيئه؟!

يقول «**هولدرلين**» في بيت شعري إستشهد به «**هيدجر**» كعادته: «تعلم الإنسان كثيرا، ومن أرباب السماء سمى الكثير». اللغة الأصلية هي التي تسمي الآلهة، و«تسمي» جميع الأشياء في كينونتها، أي على ما هي عليه. وبعبارة أخرى تكشف ماهيتها وأن نقيم على هذه الأرض شعريا كما يقول، معنى ذلك أن نكون في جوار الآلهة وماهية الأشياء. فاللغة الأصيلة إذن هي لغة الشعر، لأن الشعر وحده القادر على رفع الحجب عن الوجود. الشعر يسمح للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعالي بأن تتقابل وتتفاعل. وفي هذا التفاعل يتم الإظهار والإحضار[43].

إن الظلال الذي يعيش فيه الفكر الغربي يرجعه «**هيدجر**» إلى طريقة التفكير في الوجود التي ميزت هذا الفكر. ويختار «**هولدرلين**» كشاعره المفضل لأنه بالنسبة إليه «شاعر الشاعر»[44]. ويركز بذلك على بيت شعري له يقول فيه:

«دليل فارغ من المعنى نحن». نحن فعلا دليل فارغ من المعنى لأننا لا نفكر أو بعبارة أخرى لم نتجه نحو ما يجب التفكير فيه:

«ونحن بالقدر الذي ندرك فيه الكائن في كينونته، أو بلغة معاصرة، تتمثل الموضوعات في موضوعيتها، نكون مزاولين للتفكير، بل أننا بهذه الكيفية نكون مزاولين للتفكير منذ زمن طويل. إلاّ أننا لا نفكر بعد على نحو خاص مادمنا لا نعتني بهذا الذي تكمن فيه كينونة الكائن عندما تتجلى كحضور[45].

---

(42) مصطفى الكيلاني، الميتالغوي والتأويلية الأنطولوجية، مرجع سبق ذكره، ص 97.

(43) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1997، ص 217.

(44) مارتن هيدجر، هولدرلين وماهية الشعر، مرجع سبق ذكره، ص 43.

(45) مارتن هيدجر، التقنية، الوجود، الحقيقة، تر: محمد سبيلا، وعبد الفتاح هادي، ط1 الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص 205

ليس الميتالغوي - بهذا المفهوم - وصفا للظاهرة اللغوية، بل هو البحث في المتخفي الذي يجعل اللغة تنفتح لتعانق الوجود وتنقل بعضا من كثافته إلى مجال الكلمة. ويستند «**هيدجر**» إلى لغة الشاعر لتفرده بتجربة خاصة مع الكلام، فهو الذي يكسب الكلام تجربته. والبداية تكون بالوقوف عند ظاهر البناء ثم ينفد إلى القيعان بحثا عن الدلالة المتخفية، حيث اللغة الشعرية تتمرد على أي مسبق دلالي. وتصبح الكلمة مجالا يلتقي فيه الشعر بالفكر وينفتح بها القول على الوجود وينفرج الصمت عن رنين يحول الأشياء إلى مسميات وتعانق الدلالة الغناء.

إن الكلام (parole) تحول بعد «الكينونة والزمن» إلى «كلام الوجود»[46] وتعني اللغة في هذا المستوى الدلالة الشائعة والكلام الخفي، وفي كلام وصمت. .. كان إتصال «**هيدجر**» باللغة في الكتاب الأول موجّها من قبل الدلالة، لا يخرج عن مدار الكلمات ويستند إلى لغة التفاصيل والدقائق في حين تجاوز هذه اللغة في مقاربة «**هولدرلين**» إلى ماهية أعمق دون أن يقتحم مباشرة المخفي، بل آثر عبور ما قيل اعتقادا منه أن اللغة تخضع حتما لنمط تفكير، وإلى ضرب من العقلنة بها يكون الإفهام، أي التواصل، ولا يصف «**هيدجر**» عناصر بنية القصيد في محاضرته: «**هولدرلين**» وماهية الشعر [47]، من غير أن ينفي حضور هذه البنية، فيهتم بالدفين أكثر من إهتمامه بالبناء الظاهر.

لقد حاول «**هيدجر**» تغييب المعنى القبلي كشرط لعملية الإبداع في التجربة الشعرية، فإستنجد بالتجذير الإيبوخي، أي الرجوع إلى الأشياء ذاتها أو الأشياء كما هي من أجل التخلص من المعاني السائدة، أي محاولة إرجاع المعنى إلى درجة الصفر[48]. ولا يعني إنمحاء المعنى أمام الفيلسوف أو الشاعر - بالنسبة لـ«**هيدجر**»- إنمحاء الفيلسوف والشاعر ذاتهما بل يعني ذلك الانمحاء السماح لهما بتجسيد المعاني المتعددة والمختلفة التي تخترق باله وتوهج أحاسيسه لطرح

(46) Beda Allemann. Hölderlin et Heidegger. Traduit de l'allemand par François Fédier. 1er edition, P.U.F. 1959, p 135.

(47) Martin Heidegger. Approche de Hölderlin. Op-cité pp 51-52.

مختلف أفكار المبدع وفق حدة تفاعله مع عالمه.

وأما الغاية من ذلك، فإننا نظن أن «**هيدجر**» حاول تحديد «موطن» الفكر من حيث هو ذلك اللا - مفكر - فيه الذي يقدم نفسه كخلفية وأرضية يستند إليها ما - يتم - التفكير - فيه. وعليه يمكن القول إذن أن الفكر في ماهيته الميتافيزيقية التي تشمل الإنسان ويبحث عن الحقيقة في خضم الوجود والموجود، ليست فقط ذات بنية أنطو - تيو - لوجية، بل شعرية كذلك. أي: شعر- أنطو- تيو- لوجية (Poetico- onto- Theo- logique)[49].

إن التفكير في اللغوي والشعري معا يخرج اللغة من حيز الأداة إلى مجال الماهية وتظهر اللغة في قراءة «**هيدجر**» لـ «**هولدرين**» أخطر ما يمتلكه الإنسان في العالم لإنفتاحها الدائم عليه وإسهامها المتواصل في تكوين «الدازاين».

ويتضح لنا في آخر الدرس الهيدجري المتعلق باللغوي العميق أن الفكر والشعر يتداخلان ويتسايران، يستندان معا إلى القول، فالشعر إنكشاف ملموس وتجل مألوف يتوخى إعادة فهم الوجود ومساءلة الكينونة لتأسيس رؤية الإكتناه العميق، ومن ثمة تغدو فاعليته تمارس التأويل الشامل من أجل إكتشاف الحقيقة[50]. فأين يمكن أن نجدها؟!

على حد تعبير «**هيدجر**» لا تظهر الحقيقة إلاّ في العمل الفني وذلك حين يتم إنفتاح الوجود من حيث ماهيته. إذ لا ينبغي ألا يفهم العمل الفني بوصفه تعبيرا عن مشاعر الفنان بل هو يجلب الوجود نفسه إلى ضوء الحقيقة. «والفنان وعمله يشتركان في أصل واحد، فالفنان هو أصل العمل، والعمل هو أصل الفنان ولا وجود لأحدهما دون الآخر»[51]. وقيمة العمل الفني أيا كان تظهر في

(48) عبد الهادي مفتاح، الشعر وماهية الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 56.

(49) المرجع السابق، ص 71.

(50) Martin Heidegger. De l'essence de la vérité. Traduit de l'allemand par: Alain Boutot. Gallimard, 2001, pp 370-376.

(51) ماكوري جون، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، العدد 76، عام 1984، ص ص 383-384

قدرته على الإفصاح عن الوجود الحقيقي، فالأنغام التي تؤسس العمل الموسيقي العظيم هي أنغام حقيقية أكثر من مجرد الأنغام والأصوات الأخرى، وعمود المعبد الذي يكشف بعبقرية خاصة الحجر في ارتفاعه مدعما سقف المعبد، وذلك بشكل أعمق من مجرد وجوده الطبيعي[52]. ولهذا نجد «**هيدجر**» قد إستعمل لوحات «**فان غوغ**» (Van gogh)[53] لشرح فكرته عن تجسيد العمل الفني للوجود. فتلك اللوحة التي تحمل عنوان «أحذية الفلاح» تعبر عن تجربة وجودية لا يستطيع الإفصاح عنها إلاّ فنان له عبقرية «**فان غوغ**» وأي محاولة لفهم هذه اللوحة عن طريق مفاهيم علم الجمال التأملية لن تؤدي شيء لأن اللوحة لن تبوح بسرها.

وبهذا لم تعد العلاقة التي يلتقي فيها الوجود بالإنسان قاصرة على اللغة فقط، بل وفي كل أشكال التعبير الفني. إذ يتساءل «**هيدجر**» «لقد كان الشعر وسيطا بين السماء والبشر، فلم لا يكون العمل الفني حلقة الوصل بين الإنسان والحقيقة؟»[54].

لقد إعتبر معظم فلاسفة اليونان أن الحقيقة هي تطابق بين القول وبين الشيء، وهذا التطابق يقوم بين الشيء وماهيته، ومن هنا كان يقرر: «أن يكون حقا معناه أن يتطابق مع الواقع»، وأن يسيطر على الشيء تحت نظرة العقل، لكن هناك سؤالا أساسيا يقول «**هيدجر**» يغفله هذا التصور: ما الذي يمَكِن من إلتقاء الشيء مع العقل؟.!

إن النظرة إلى الشيء تحول ظهوره إلى مجرد مظهر، والفكرة الميتافيزيقية للحقيقة تقتصر على إقامة علاقة حيوية أو تطابق مع الظواهر الملاحظة، لكنها بهذا تغفل الظاهرة الأصيلة لظهور الحقيقة، والتي كانت تعني عند «**أفلاطون**» بالمعنى،

(52) هيدجر، المنادى انشاد، مرجع سبق ذكره، ص 32.

(53) فينست فان غوغ (Vincent Van Gogh) (1853-1890) فنان ورسام هولندي إتسمت أعماله الأولى بالقتامة وإتجهت بعد عام (1886) إلى الألوان المشعة والحركات الديناميكية وإعترته في آخر أيامه نوبان من الجنون كانت تلازمه فترات، وتعد لوحاته من روائع الفن الحديث.

(54) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، مرجع يبق ذكره، ص 181.

وبالجوهر عند «**أرسطو**» وباليقين عند «**ديكارت**» والمعرفة المطلقة عند «**هيجل**»[55].

لذلك حاول «**هيدجر**» تجاوز أطروحات الفلسفة التقليدية حول المطابقة، بأن تساءل حول الكيفية التي يمكن أن تكون بها الحقيقة إستنساخا للواقع وترجمة أمينة له، فالتطابق لا يمكن أن يكون إلا بين شيئين متمثلين في الشكل والطبيعة، فكيف يمكن أن يكون الفكر مطابقا للواقع وهما مختلفان؟.

لذا يرى «**هيدجر**» أن المقر الفعلي للحقيقة ليس هو الفكر أو (المنطوق) لأن الحقيقة انكشاف وحرية.أو بتعبير آخر: الحقيقة هي إنفتاح على الواقع واستعداد لإستقباله في الصورة التي ينكشف بها أمام الذات. وهي كذلك تعبير حر للذات في تعاملها مع الواقع[56].

لقد حاول «**نتشه**» قبل «**هيدجر**» فتح التأمل الفلسفي على التنقيب الأصولي النسابي الذي سيتيح للمرة الأولى تشكيل خطاب فلسفي يكرس لنقد الحقيقة. فلم تعد الحقيقة ثروة علم صارم يتصف بالوضوح بل ستصبح سلسلة تأويلات توظف شبكة من الإستعارات وتستخدم لعبة قوى واستراتيجيات. إلا أن «**هيدجر**» حاول هو الآخر أن يكتب لنا نصا فلسفيا ينبض بحرارة الشعر، وبذا يتم الثأر من مؤسس الأكاديمية، ويعاد الاعتبار للجسد المقموع وللشعر المطرود[57].

بيد أن الشاعر لن يصبح إجراءً من إجراءات الحقيقة قبل «**هيدجر**» الذي فتح الممارسة الفلسفية على المجال الشعري وقرأ الشعر قراءة أنطولوجية، بعدما أقصى الإجراء المنطقي العلمي، كشرط رئيسي من شروط التفلسف، لصالح الإجراء الشعري، معتبرا أنه لا شيء يضاهي الفلسفة في قول حقيقة الوجود سوى الشعر. ولا غرابة في هذا الموقف، فإن جهود «**هيدجر**» قد تركزت منذ محاولته الفكرية الأولى على كشف الحجب، حجب الوجود الذي مارسته

---

(55) Martin heidegger, Nietzshe II. Op-cité, p 391.

(56) مقال منشور على شبكة الأنترنيت تحت عنوان (هيدجر وماهية الحقيقة) أنظر: www.membres.lycos.fr

(57) علي حرب (مثلث الفلسفة: الوجود، الحقيقة، الذات) مجلة العرب والفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت العدد الثالث عشر والرابع عشر، ربيع 1991، ص 230.

الماورائيات، بمقولاتها ونظرياتها ومدارسها، منذ البداية الإغريقية، وبالتحديد منذ «**أفلاطون**» و«**أرسطو**».

وإذا كان الخطاب النيتشاوي يمثل نقدا لإبستمولوجيا المعنى والحقيقة، فإن الخطاب الهيدجري يمثل تفكيكا لمفهوم الوجود في الانطولوجيا الكلاسيكية(58).

إن الحقيقة هي رؤية الوجود وهو يقتحم المنفتح المضاء من تلقاء ذاته، وبما هو كذلك، أي هوية ذاته لينفتح بهذا على مالا يحتجب في كل تجل. إنها ما يمكن أن ندعوه بالتفتح. والتفتح هو ما ينطوي على القوة العليا للإختلاف ومن ثمّ فهو - أي التفتح - خاصية أساسية للحقيقة كإقتحام للحضور.

وستظل في ماهيتها كإنكشاف تارة واحتجاب تارة أخرى للوجود، وستظل بما هي كذلك سرا لا يمكن إستكناهه وسبر غوره أو استنفاده، فكل ما تقدمه ليس إلاّ تأويلا لتأويل، وأثر لنصٍّ لا يعرض أبدا، إن الحقيقة بهذا المعنى من حيث هي لا - تحجب وإختفاء، ليست سوى أسطورة حقيقة الوجود. ليست سوى ذلك الجانب الذي يمتزج فيه الواقع مع الحلم والخيال، الخوف والرهبة بالسكينة، الشك باليقين، الجهل بالمعرفة(59).

ولكن ألم يقل «**هيراقليطس**» قديما: «إن ما يميز الظهور هو الاختفاء»؟. إن هذا ما يؤكده «**هيدجر**» نفسه حيث إعتبر أن الوجود بما هو حقيقة وانكشاف ولا إختفاء (آليتيا) يخفي أكثر مما يظهر(60). ففي كتابه «في ماهية الحقيقة» يلح «**هيدجر**» على ترجمة الكلمة الإغريقية «آليتيا» بـ«اللا إختفاء». وهو ينبهنا أنه عندما يستعمل «اللاإختفاء» ترجمة لتلك الكلمة عوض لفظ الحقيقة، فذلك ليس حرصا منه على الحرفية في الترجمة فحسب، وإنما إشارة إلى ضرورة إعادة النظر في المفهوم المتداول للحقيقة(61).

أما في منظور النقد ليست الحقيقة جوهرا يتعالى على شروط النص، أو

(58) المرجع السابق، ص ص 230-231.

(59) عبد الهادي مفتاح، الشعر وماهية الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 70.

(60) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبوقال للنشر، المغرب، ط أولى، 1991، ص 129.

(61) Birault (H). Heidegger et l'expérience de la pensée. Gallimard, 1978 p 176.

يتواجد بمعزل عن الخطاب، وإنما هي ما يخلقه هذا النص نفسه، وبكلام آخر، النص من هذه الوجهة لا يبحث عن الحقيقة بقدر ما يفرض حقيقته. فالنص إذن ليس هو الذي يقول الحقيقة أو ينص عليها، وإنما خطاب يثبت جدراته ويخلق حقيقته. من هنا فالنقد هو إنتقال من نص الحقيقة إلى حقيقة النص. ولكن ما معنى كل ذلك؟ .!

إن قراءة «**هيدجر**» للإرث اليوناني المهجور هو في نظرنا تعبيرا واضحا على أن النص لا يحتاج إلى من يشرحه ويتعلم منه، بقدر ما يحتاج إلى من يقرأه قراءة فاعلة منتجة تقرأ فيه ما لم يقرأ من قبل. ومعنى هذا أن تكون للنص حقيقته، معناه أن النص لا ينص على الحقيقة. لأن الخطاب الذي يكون مجرد نص على الحقيقة ينتهي بانتهاء الوقائع التي هي إجراءات الحقيقة. أما النص الذي يفرض نفسه، فهو الذي يحثنا دوما للرجوع إليه لفهم الواقع والحقيقة. بكلمة مختصرة: النص لا يقول الحقيقة بل يفتح علاقة مع الحقيقة(62).

الحقيقة إذن كعمل فني أصيل تتحقق في اللغة من حيث هي مأواها كقصيد أصيل. إن الحقيقة بهذا المعنى شعرية في ماهيتها. وهي تستمد هذه الخاصية من ماهية الكلام الذي هو في مادته الخام شعر سابق على القول الشعري للشاعر. إنه يصغي إلى ما يرن في الكلام من صمت هو أقصى غايات الجمال، لذلك غالبا ما نتحدث عن الإلهام وكأنه حقيقة شريطة أن ندرك ما في اللغة كمأوى للحقيقة من قدرة على التكلم. فالشاعر في حقيقة الأمر لا يقوم سوى بالإنصات للغة على أحسن وجه. ومن هنا تظهر عنايته الفائقة بالكلام(63).

فالحقيقة وعلى حد تعبير «**هيدجر**» لا تقوم إذن في إحالة العقل إلى الواقع بل في إحالة العقل والواقع معا إلى الأفق الأنطولوجي الذي يضيئها. إنها لا تقوم في المقياس الذي ينظم تطابق النظرة، بل هي كشف الحجاب (αnnOEIα) الذي يخرج الوجود من النسيان(64).

---

(62) علي حرب، نقد النص، (النص والحقيقة)، المركز الثقافي العربي، ص 13.

(63) عبد الهادي مفتاح، الشعر وماهية الفلسفة، مرجع سبق، ص 69.

(64) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 606.

إن البحث عن الحقيقة من خلال القول الشعري يمكن أن يوصلنا إلى تعريف اللفظ عبر ثلاث مستويات أساسية وهي:

أ) إظهار الموجود وهو ما يتكشف للرائي.

ب) الإسناد وهو ملفوظ فاعل.

ج) الإبلاغ وهو الملفوظ الذي يتلفظ

إن الملفوظ بهذا المعنى إظهار للحقيقة يعرف ويبلغ. واللغوي الذي هو الملفوظ ينغرس في التفسير والفهم معا، أي أنه دائما مفتوح على تأويلات عديدة.

لقد وافق «**هيدجر**» على وصف «هيلدرلين» للعلاقة بين الشاعر والمفكر «فكلاهما - على حدّ تعبير «هيلدرلين» في قصيدته «باطموس» (Patmos) - يقيمان الواحد بجوار الآخر فوق جبلين متباعدين. وهذا معناه أن بين الشعر والفكر أوجه إتفاق كما سبق وأن شاهدنا ذلك في ما تقدم بقدر ما يوجد كذلك بينهما أوجه إختلاف، وإذا حاولنا تلخيص أوجه الإتفاق فتتضح فيما يلي:

أولا: إنّ المفكرين العظام قبل «سقراط» كانوا في رأي «هيدجر» من الشعراء.

ثانيا: إنّ النداء الأصلي للوجود عند «**هيدجر**» إنما يتجسد في صورة شعر أصلي أو تفكير أصلي أو قول أصلي.

ثالثا: ذهب «**هيدجر**» إلى أن «المفكرين والشعراء» هم أولئك الذين ينصتون إلى نداء الوجود، ويستمعون إلى صوته غير المسموع.

رابعا: إنهما يتفقان من حيث الغاية، فغايتهما الأخيرة هي العودة إلى الوطن أي للأصل والمنبع «بمعنى الوجود الذي يظهر كل موجود لكي تتم الدورة، ويتحد الكل، ويجتمع المتفرق، فيحدث التعاون الصلح والوئام[65].

وأما عن أوجه الاختلاف بين الشاعر والمفكر فتتضح فيما يلي:

أولا: إن الشاعر والمفكر يهتمان بالشيء نفسه وهو الاستجابة الحقيقية

---

(65) صفاء جعفر (أنطولوجيا اللغة عند هيدجر)، مجلة أوراق فلسفية، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة، العدد التاسع، يناير 2004، ص ص 221- 223.

لصوت الوجود غير المسموع، إلاّ أنهما يختلفان في هذه الاستجابة، فالشاعر يتجه أساسا نحو المستقبل في ضوء ما انقضى، أمّا المفكر فهو يهتم بما يقال في ضوء ما قيل في الماضي والحاضر وما يمكن أن يقال في المستقبل.

ثانيا: أن الشاعر الذي يسمي المقدس يهتم بالبعد الإيجابي للوجود أكثر من بعده السلبي، بينما المفكر يحاول أن يفكر فيما لم يكن موضوعا للتفكير أو القول في ضوء ما سبق التفكير فيه أو التعبير عنه بالقول.

ثالثا: الشاعر يسمي المقدس بينما تنطق المفكر بالوجود.

رابعا: إن المهمة التي يضطلع بها «الشاعر» تختلف عن مهمة «المفكر»، ذلك أن الشاعر وفقا لتفسير «**هيدجر**» يقوم بدور «الوسيط» بين المقدس ورسل الربوبية من ناحية والفانين أو الشعب من ناحية أخرى. ولكن الفانين غالبا ما يعجزون عن الإنصات إليه اللهم إلاّ الصفوة من المفكرين التي تكون مستعدة لتلقي الكلمة الشعرية(66).

إن دعوة «**هيدجر**» هذه إلى مجاورة الشعر فيه نوع من الخلط، فرسالة مثل هذه غير ممكنة بدون مجاورة الميتافيزيقا نفسها. وكما هي غير ممكنة للفيلسوف الميتافيزيقي لأنه لم يحصل له أن تعلم الإنصات إلى الكلمة الشعرية طيلة تاريخ الميتافيزيقا، فهي غير ممكنة كذلك بالنسبة للعالم الذي يفكر تحت قبضة التقنية. ومن هنا يصبح الكلام الشعري كذلك كلاما رمزيا يشوبه نوع من الغموض الذي يمنح الكلام قوته الفاتنة التي تدعو إلى التأمل والتساؤل والتأويل، أي لفتح الطريق للتفكير من جديد. ومن ثمّ يتعالق القول الشعري بالفكر من أجل حبك تأويل لحقيقة أخرى جديدة. فكيف سيتعامل «**هيدجر**» مع هذا التأويل في هذه الحالة؟.

(66) المرجع السابق، ص ص 223- 225.

الفصل الرابع

تأصيل التأويل في أنطولوجية ما بعد الحداثة

المبحث الأول:

فقه اللغة بين اللغة والوجود

إنّ اللغة هي الكيان الوحيد الذي يتمظهر فيه التأويل في علاقته بالنص المبدع، وليست اللغة في مفهومنا ذات أبعاد لسانية فحسب، وإنّما هي تكتنه جل الثقافة البشرية، ففيها تسكن المفاهيم المنطقية وبها تتجلى جماليات الإبداع، وفيها تتمظهر خصائص كل قول وإحساس. فللغة آفاق كثيرة لا متناهية يعتمدها الفيلسوف في عمله. اللغة دليل إبداع وهي أيضا دليل فهم وتأويل، وبذلك يغدو فعل التأويل ظاهرة لغوية تتحكم في فهم النص وفي تأسيس نص نقدي حوله. وما هو مطلوب طرحه اليوم ودائما عبر كل التاريخ البشري، هو ذلك السؤال حول ما يجعل السؤال حقيقيا، حول ما يجعل الفهم سليما ومحققا لماهيته. والتأويل إن أردنا تأويله بحسب إعادة التأسيس عند «**هيدجر**»، ليس سوى دعوة لفهم الفهم على ضوء كل نتاج منهجي في الفلسفة ومنه:

كيف فهم «**هيدجر**» مسألة التأويل؟ وما هو نمط كينونة هذا الكائن الذي لا يوجد إلاّ بالفهم؟ وبعد هذا وذاك: أين يمكن لـ «**هيدجر**» أن يحدد المعنى أفي حدود النص أم خارجه؟ وهل هو كائن من لغة؟ أم هو علامة لغوية لها إحالتها ومرجعها؟ وفي الأخير: هل تنتج المعنى من العلاقات السياقية في النص؟ أم أن «**هيدجر**» سيفتح العلامة على ضروب من التأوّل؟!

من البديهي أن نتقصي للفلسفة الهرمينوطيقية بدءً من «**شلاير ماخر فر يدريك**»، حيث جعل مهمة التأويل هي تحقيق التجانس أي أن يخبر الناقد أو قارئه الحدث النفسي للمعنى الذي خضع له المؤلف أولا. ويصف «**شلاير ماخر**» هذه العملية بمصطلح الحلقة «الهرمينوطيقية»، وهي بذلك تعني الانتقال عند المعنى «الكلي» للعمل إلى تحليل أجزائه عبر علاقتا بالكلي ويعقب ذلك العودة إلى تعديل فهم العمل «كله». وتجسيد الحلقة بالاعتقاد بأن الأجزاء والكل يعتمد

أحدهما الآخر وأنهما يرتبطان بعلاقة عضوية ضرورية[1]. وبهذا يعود له الفضل في نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون «علما» أو «فنا» لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص. ويؤكد «شلاير ماخر» أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ[2]. وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة لنا، وصرنا - من ثم - أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم. كما أن مهمة الهرمينوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه. بل حتى أحسن مما فهمه مبدعه.

ولقد إكتشف المؤرخون بعد «**شلايرماخر**» مشكلات الهرمينوطيقا بنجاح مع أبرزهم «**فيلهم ديلتاي**» وأصبح بذلك التأويل يحمل معنى آخر يتعلق بوضع قواعد كلية لفهم النصوص، بالتحكيم بين التأويلات وكذا بإعلاء الفهم إلى مستوى العلم[3]. وإذا كان التفسير هو النمط الملائم لفهم العلوم الطبيعية، فإن الفهم هو النمط الملائم للعلوم الإنسانية. ويرتبط الفهم بخبرة الذوات والعقول الأخرى أكثر من إرتباطه بخبرتنا وعقولنا. ومن الجدير بالذكر أن التأويل هو الذي يهب غزارة المعنى للتعبير. ويرى «**ديلتاي**» إمكانية وجود الحقيقة في مثل هذا التأويل بقدر وجودها في تفسير العلوم الطبيعية. ولقد أصبح التاريخ حقله المعرفي المفضل لممارسة الهرمينوطيقا لأنه فرض المشكلة الفلسفية المتمثلة بوضع الخبرة الفردية التاريخية في فهم عام واضح يفترض أن تكون الطبيعة الإنسانية فيه الوعي الشمولي التاريخي أي نمط المعرفة[4].

وبهذا يكون «**ديلتاي**» قد حصر عمل الهرمينوطيقا كصنف من نظرية المعرفة، جاعلا بذلك الجدل كآلية تتوسط ما بين الشرح والفهم[5].

---

(1) F. Mussner, Histoire de l'ermeneutique de Schleiermacher à nos jours trad.. Fr. de. T. Neiberdingnet et M. Massart, Paris, 1972, PP 27-30

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 3، أيلول 1994، ص 20.

(3) P. Gisel, Le conflit des Interprétations, In Esprit, Novembre, 1970, p 77.

(4) W. Diltey, origine et développement de l'herméneutique in le monde de l'esprit, I, Paris, P 319.

(5) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ابحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، مؤسسة عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، تونس 2001، ص 67.

ولقد وجد «**ديلتاي**» ما وجده الفينومينولوجيون من بعد: يجب أن نفكر في الوحدة البنائية ذات المظهر أو السياق أو الأفق الزمني الذي لابد منه في التفسير. هذه الزمنية ليست مفروضة من قبل الوعي كما يدعي «**كانط**». الزمنية في الفينومينولوجية متضمنة في التجربة التي تتجلى لنا وليس مضافة إليها. يجب أن يهتم التأويل بهذا الوصل الأولي: أو هذا التوجه نحو العالم وتجليه. يجب أن لا نغتر بتقسيمات الوعي التي تفرق بين الهَمّ وإتجاهه، تفرق بين الشعور والقصد، تفرق بين الاتجاه إلى الخارج والتجمع الداخلي(6).

يصبح القول إذن إنطلاقا من جملة هذه الاعتبارات، بأن الفينومينولوجيا في نسختها الترنسندنتالية تنفتح بصفة حاسمة على الهيرمينوطيقا لأنها تشكل كمثالية بمعنى جديد تماما، مثالية تتخلى عن كل موقع لكائن بذاته لتثبت على العكس بأن الكائن ليس إلاّ ولا يمكن أن يكون غير كائن مؤول، مضايف للمفهوم الذي يتكون لدينا بشأنه والتجربة الخاصة به(7).

إنّ مصير الفينومينولوجيا في أن تصبح تأويلية، يندرج إذن في مشروع «**هوسرل**» لفينومينولوجيا ترنسندنتالية، أي هيرمينوطيقا تأملية تمنح «الإبستمولوجيا» مكانتها، لأنها تظل هرمينوطيقا الذات من حيث أنها موجود يتطابق فيه بصفة لا متناهية تبيان العالم مع تبيان الذات.

وما هو جدير بالملاحظة هنا أن نعود إلى كلمة فينومينولوجيا إذ وجدنا الأصول اليونانية لمفهوم «فينومينا» يعني الجلاء والإضاءة أو الخروج من الخفاء(8). آلا يعني هذا كذلك الكشف عن معنى الموجود وهو ما يجعل مسبقات التأويلية هي مسبقات فينومينولوجية(9).إذ تجعل العودة غير المباشرة للأنا -

(6) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، طبعة أولى، مارس 2000، ص 67.

(7) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط أولى، يناير 1998، ص 40.

(8) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 78.

(9) P. Ricœur,Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II, Edition du seuil, Novembre 1986, pp 55 - 59.

بتوسط الرموز والعلامات والنصوص - التأويلية أقرب إلى الفينومينولوجيا.

وبهذا يصير أي سؤال حول موجود ما، هو في النهاية سؤال حول معنى هذا الموجود ويصبح هذا السؤال تأويليا حين يكون هذا المعنى مخفيا بطبقة من الكثافة والتعتيم. وهكذا فإن إستيعاب التأويلية للسؤال الفينومينولوجي الرئيسي حول المعنى إنما يستند إلى العتامة الأصلية التي تغلق وجودنا في العالم[10].

فما يجعل النص قابلا للتأويل - عند المدارس التي عاصرت «**مارتن هيدجر**» أو تلك التي لحقته - هو تمتعه أولا بالخصائص والإمكانيات التي تكون قادرة دائما على إلغائه، على تدميره كنص، كشيء. وهذا الإلغاء يجب ألا يفهم بطريقة مجازية، بل ينبغي التدقيق فيه حتى يتم تبينه أكثر. والمقصود بعملية الإلغاء الذاتي هو قدرة النص على المشاركة بصيرورة الفهم الشامل، بتمتعه بالشروط الكينونية التي تؤهله ليدخل في حوار السؤال. في سؤال الكائن لكينونته، ولن يتحقق مثل هذا الإنقلاب النوعي إلاّ إذا كان (النص) حاويا في أصوله على ما يتجاوز محدوديته، على ما يربط أصوله هذه بأصول الحوار مع الكينونة، عبر الذوات الإنسانية الأخرى[11].

وبهذا يمكن اعتبار النصوص وكل منظومة لغوية أو فكرية أو علمية إنما هي صيغ تأويل مظاهر وحالات من علاقة الإنسان بالكينونة، ويعطي هذا الإعتبار إلى فلسفة المعرفة إنعطافا لم يكن غريبا عنها منذ القدم، إذ تصبح الحقيقة التي هي هدف كل فعالية تفكيرية هي مجرد تأويل أي تفسير - هو - على طريقة الحقيقة[12].

ولعل التأويل من هذا كله، كان موظفا لملاحقة المعنى وكشفه. إلاّ أنه الآن تجاوز مجرد الكشف إلى سبر أغوار النص الدلالية وتثويره وتفجير طاقاته، وإلى

(10) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ط أولى، 1992، ص 14.

(11) مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط أولى، 1986، ص 225.

(12) المرجع السابق، ص 237.

توسيع آفاقه ليستوعب المتغير والمتحول والمستجد والمتوقع، وذلك بعد نفاذ إلى جوهر النص وانسراب تأملي في ممراته ومنعطفاته(13).

هناك إذن قراءتين للنص: الأولى قراءة أو عملية الفهم وهي وصف العلاقات المكونة الأساسية لبنية دلالية، أي توضيح هذه البنية البسيطة نسبيا. أما القراءة الثانية فهي قراءة «التأويل» وهي إدماج هذه البنية الدلالية المكتشفة في القراءة الأولى «قراءة الفهم»، إدماجها في بنية أوسع منها، بحيث تكون الأولى جزء من مقومات الثانية(14).

الأهم في التأويل هو إستكناه المحذوف، ففي كل فكرة يجب النظر إليها من هذا الجانب. وكل ثقافة ملهمة ستتكون بالضرورة من جانبين: ما قالته وأعلنته، وما سكتت عنه أو لم تقله أو تنطق به. وهذا مدار التأويل.

مدار التأويل إذن هو ما يكمن خلف الظاهر القاطع: ذلك الفراغ الخلاق أو اللاوجود عنصر أساسي من عناصر الثقافة الإنسانية يجب دائما أن نتجه إليه. المسكوت عنه لا يقل أهمية بأية حال من الأحوال كما ظهر وحسم أمره. هذا هو النوع من الفراغ الذي يلاحق الممتلئ، ومن خلاله، يتضح مفتاح الآخر للوجود والحقيقة وللغة(15).

التأويل يذهب إلى ما يقع خلف النص حيث منابت الكلمة، وحيث نسمع المزيد. نروح ونغدو في صبر، ونكرر القراءة بعد القراءة. إن تكرار السمع هو نفسه الجهد الذي يبذل من أجل أن نفسح السبيل أمام البيت كي ينطق(16).

وإن كان الخطاب يمارس بطبيعته حجبا للواقع، فإن محاولة إحالته أو ربطه بواقع معين، ليست سوى تفسير للنص بنص آخر، أي هي حجب للحجب. لا يعني ذلك أن النص يخلق الوقائع. الأحرى القول إن النص يخلص واقعه

(13) عبد الرحمن محمد القعود، الإبهام في شعر الحداثة، العوامل والمظاهر وآليات التأويل، عالم المعرفة، الكويت، العدد 279، مارس 2002، ص 302.

(14) المرجع السابق، ص 302.

(15) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 90.

(16) المرجع السابق، ص 97.

ويمتلك وقائعيته. ونقصد بذلك أنه يشكل إمكانا للتفكير أو وسطا للفهم أو ملتقى للحقائق[17].

ويصبح هذا التأويل لا يقوم على مقولات بل يقوم على ظهور الشيء لنا، ويتفاعل بذلك ضمن ثلاث معطيات: إما على أساس معطى لغوي، أو تاريخي أو أنطولوجي.

إن التأويلية تزخم (Accentue) إلى أقصى حدّ المدلول وما بعد المدلول، أي أقصى النص وواضع لنص، ويستخدم المفهوم ذاته، مفهوم الكتابة والنص هنا، كنقطة من أجل «إعادة بناء» تصور الأشياء، ومن أجل رؤية العالم الذي يستهدفه النص[18].

سلطة التأويل إذن، هي التي تشكل الظاهرة الإبداعية عندما تعتبر أن نتائج التأويل ليست إلاّ وجها من وجوه الحقيقة[19].

وبالموازاة مع الشمولية التي يدعيها المنهج العلمي يلجأ المنهج التأويلي - إن صح التعبير- إلى بحث طريقة جديدة أساسها توسيع مساحة تواجد الحقيقة، وجعلها أكثر مرونة وإنسيابية[20]. وبهذا يكون للتأويل أهمية كبيرة وبارزة بالنسبة لنظرية العلم لأنه يقوم بفتح أفاق جديدة أمامه، تمكنه من مقاربة الحقيقة بطريقة مرنة في مجال معقد، كمجال علوم الروح على الخصوص.

فأخص ما يميز النظر التأويلي في وجوده تحصيل الفهم للنصوص، هو عنايته بمختلف الظواهر الإنسانية، الخطابية منها وغير الخطابية، جاعلا منها جميعا نصوصا تقبل القراءة والتحليل والإستنطاق، ومقابلا بين المنهج المناسب لهذه الظواهر الإنسانية، وهو «الفهم» وبين المنهج المناسب للظواهر الطبيعية،

---

(17) علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة I، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993، ص 13.

(18) Jan Sebestick, philosophie du langage, In Encyclopaedia Universalis, corpus 13, France, 1990, p 443.

(19) الحبيب شميل (من النص إلى سلطة التأويل)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 98- 99، ماي/ جوان 1991، ص 95.

(20) عمر مهيبل، جورج هانز غادامير، خطاب التأويل خطاب الحقيقة. مقال منشور في الأنترنيت على موقع: (www. Googel.com)

وهو «التفسير»، بمعنى أن الأثر الإنساني يفهم ولا يفسر، في حين أن الأثر الطبيعي يفسر ولا يفهم. إلاّ أن التأويل ما لبث أن تعددت إتجاهاته وتضاربت فيما بينها، فمنها الإتجاه المعرفي، والإتجاه الوجودي. ومنها الإتجاه التأملي اللغوي والإتجاه التأملي غير اللغوي، ومنها كذلك الإتجاه المتمسك بمبدأ المعني في ذاته والإتجاه الذي يجعل المعني تبعا لسياق الفهم وأسلوب الحياة[21]. وسنكون هنا مدفوعين إلى تحديد التعارض القائم بين التأويل والتفسير، فالأول يهدف إلى الإمساك بالكائن (Etant) بالمعنى الهيدجري، من خلال تعبيرات أفكاره من رموز وعلامات وأثار مكتوبة بصفة عامة «الإرث الثقافي». أما التفسير فجهد عقلي يقوم به العقل بهدف إرجاع معنى الظاهري ومجازي المعنى الحقيقي[22].

وداخل كل هذه المعطيات، لا غرابة في أن يصرح «**مارتن هيدجر**» أنه إلتمس التأويل من دراساته اللاهوتية والتأمل في العلاقة بين الكلمة في الكتاب المقدس والفكر اللاهوتي التأملي. هذه هي نفسها العلاقة بين الوجود واللغة. وهي علاقة تحتاج بإستمرار إلى كشف. ومقتضى هذا أن اللغة يجب أن توضع في سياق جديد، وأن ترتبط بالفهم الوجودي.

لقد أخذ التأويل بعد «**ديلتاي**» معنى أكثر إتساعا من وضع قواعد عامة لفهم النصوص وذلك نتيجة التحويل الذي قام به «**هيدجر**» من الإبستمولوجيا إلى الأنطولوجيا، وهكذا، فإن ما يقصد بالتأويل ضمن هذا الأفق الجديد، هو فلسفة التأويل التي ستتجاوز المنظور الميتودولوجي لتصعد إلى شروط إمكانه والتي تتناول الطابع اللغوي للتجربة البشرية من جهة ما هو محايث لها للوجود في العالم[23].

(21) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (1) الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995، ص ص 38- 39.

(22) بودومة عبد القادر (إشكالية التأويل بين فوكو وريكور) مجلة كتابات معاصرة، بيروت، العدد الثامن والثلاثون، أيلول 1999، ص 81.

(23) P. Ricoeur, Le conflit des interprétations,Essais d'herméneutique II. Ed. Seuil, 1969, p 10.

الإنسان في فلسفة «**هيدجر**» كائن يسأل أي يريد أن يفهم. ولقد حدد صاحب كتاب: «الوجود والزمن» أن الإنسان كائن موجود في هذا العالم، وأن فهمه بالتالي ينبغي أن يستوعب هذه الوضعية السابقة أساسا على كل يقين، لأنها هي التي عليها أن تعين بقية الوضعيات أو الحالات.

ولقد إنتقل هذا الفيلسوف من الإهتمام بفكرة الوعي ومقولاته إلى الإهتمام بفكرة الوجود وقدراته. وهكذا تغيرت دلالة الفهم مع الأيام. إذ كان «**شلاير ماخر**» معنيا بالحقيقة الداخلية، وكان «**ديلتاي**» معنيا بفكرة الإبداع والمستوى العميق للتمثل، ولكن كلمة الفهم عند هيدجر تعني إلتقاط الإنسان لممكنات الوجود. والفهم على هذا الأساس ليس قدرة على إستشعار موقف إنسان آخر كما يقول «**شلاير ماخر**»، وليس إلتقاط معنى معين بطريقة عميقة كما يقول «ديلتاي». الفهم عند «**هيدجر**» في «الوجود والزمن» ليس شيئا يملكه الإنسان في بعض الظروف. الفهم هو نفسه وجود الإنسان في العالم وهو أساس كل التفسيرات اللاحقة. الفهم إذن هو الصورة الأصلية لوجود العالم في تجليه لنا. وليس مقصورا على موقف معين نتعامل معه. الفهم، بعبارة أخرى، هو تكشف الأفق العام للإنسان في العالم(24).

وبهذا كان لـ «**هيدجر**» الفضل في معالجة مسألة الفهم في سياق يختلف إختلافا جذريا عما سبق. لقد تجاوز الحدود التي وضعها «**ديلتاي**» حين فرق بين الفهم العلمي والفهم التاريخي. حيث ذهب «هيدجر» إلى أبعد من ذلك فأكد أن الفهم كله ذو طابع تاريخي، متجها إلى ما وراء المفاهيم، ورأى بذلك أن الفهم ليس عمليات واعية أو غير واعية. الفهم تكشف حقيقي للإنسان.

لقد إستلزم المنعرج أن يتحول موضوع الفهم من اللغة إلى الما وراء- لغوي، ومن علاقة التواصل الخطية إلى فضاء عمقي يخرج بالدلالة من ثنائية الدال والمدلول إلى البحث في مدلول الدال ومدلول المدلول. وعند ذلك يتولد تاريخ جدلية للتأويل بأن يتنزل الميتا - لغوي ضمن إستراتيجية فكر فلسفي جديد

(24) M. Heidegger, Essais et conférences, (que veut dire penser), tra: André Preau et préfacé par: Jean Beaufret, Gallimard, 1995, pp151-169.

عندما تثار قضية الوجود المنسية ويصبح المشغل الأول هو التفكير في معنى الوجود، ذلك الاهتزاز الكبير الذي أحدث شروخا عميقة في نظرية المعرفة التقليدية وأنتج انقلابا بطرح سؤال سابق في الماهية عن نظرية المعرفة يستلزم مقارعة الوجود بالوجود قبل تمثل الصلة بين الموضوع والذات[25].

و«**هيدجر**» لم يهتم بالميتا - لغوي إلاّ في إطار «الدازاين» لأن مشغل الكتاب الأول هو إكساب التأويلية أساسا أنطولوجيا يقارب المعيش المتخفي والواقعي العميق... لقد تحوّلت التأويلية بذلك من تركيب ثنائي: فهم فتأويل إلى موقع، فهم، فتأويل. وإذا كانت التأويلية السابقة تنطلق من تفسير النصوص وتوظف لذاك فقه اللغة، فإن تأويلية «هيدجر» تعود إلى ما قبل تفسير النصوص بالتطرق إلى الأشياء حيث الرجوع إلى الأصل، ولا تفي اللسانيات وفقه اللغة بهذه الحاجة بل إن البحث في العلاقة الحميمية البدائية بين اللغة والأشياء يستلزم نفي أي مسبق بالحفر في ماهية اللغة والأشياء معا فكانت التأويلية سجينة طرق ثنائية الذات والموضوع وتدور في مجال حركة ذهنية مغلقة هي حركة ذهاب وإياب بين الفهم والتأويل ضمن خط تواصلي واحد متكرر. وقد تمّ بالحفر الأنطولوجي بعث مشروع منهاجي يهز الطوق من الداخل ويفتحه بهدم قلاعه ودّك أسسه القديمة[26].

لا يمكن للتأويل أن يكتفي بتفسير الشيء (النص) بل هو يسعى إلى أن يفهمه، والفهم موضوع سؤال الأسئلة كلها عند «**هيدجر**». ذلك أن الفهم ليس وظيفة نفسية أو معرفية (تابعة لنظرية المعرفة) فقط، وإنما هي الجسر الذي سنبني عليه علاقة الكائن بالكينونة[27].

يبدو إذن التأويل (Auslegen) وكأنه المرحلة اللغوية من الفهم (Verstehen) وإذ، ليس الفهم بداية منهجا منبثقا بواسطة التعميم، عن فقه اللغة

(25) مصطفى الكيلاني (الميتا- لغوي والتأويلية الأنطولوجية)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، أيلول 1989، ص 93.

(26) المرجع السابق، ص 95.

(27) M. Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose? Ed. N.R.F pp 22-23.

الكلاسيكية، بل هو متجذر في فهم الوجود قبل أن يقيد بمستندات مكتوبة وبنصوص[28].

إن النظرية التأويلية أسهم فيها «**هيدجر**» بكثير، حيث فهم «الكلمات» فهما ثانيا. فالكلمات لا تعكس شيئا موجودا من قبل بطريقة سلبية، ولا تخلق شيئا لم يكن له من قبل وجود. الكلمات ليست علامات ولا أدوات لخدمة الوعي وخدمة التقسيم الثنائي. الكلمات والفهم والوجود سواء[29].

لقد حول «**هيدجر**» التأويل إلى مكانه الجوهري من الوجود، وجعل التأويل والكلمة سر الخروج، وسر الوجود، وسر الكشف الذي لا يزول. في ظل هذه التأملات عاش «هيدجر» وجعل من الطابع الوجودي للفهم أداة لإعادة تقدير اللغة والعمل الفني والفلسفة وتأويل النصوص[30].

نحن ندرك جيدا أن «**هيدجر**» رفض في نظرية الوجود في الفلسفة الغربية إعتبارها الإنسان هو محور الوجود، وهو العنصر الفاعل في المعرفة، وإعطائها للوجود دورا ثانويا يخضع فيه للذاتية ويستجيب لمقولاتها. لقد رأى - «**هيدجر**» - في وعي الإنسان لوجوده مفاتيح لفهم طبيعة الوجود كما يفصح عن نفسه في تجربة حية. وهذا الفهم تاريخي وآني في الوقت نفسه، بمعنى أنه ليس فهما ثابتا، ولكن يتشكل من خلال تجارب الحياة الحية التي يواجهها الإنسان[31]. هذا الوعي - في نظر «**هيدجر**»- يتجاوز مقولات الزمان والمكان ومفاهيم الفكر الميثالية. لقد كان الوجود - عنده - هو السجين المختفي والمنسي تماما في المقولات الإستيتيكية للفلسفة الغربية، السجين الذي كان كل أمل «**هيدجر**» أن يخلي سبيله[32].

إن هرمينوطيقة «**هيدجر**» تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات أو

(28) Jean Sebestik, philosophie du langage, op-cité, p 444.

(29) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 99.

(30) المرجع نفسه، ص 99.

(31) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 31.

(32) المرجع السابق، ص 31.

الوعي، ولكنه ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه، من الحقيقة التي ندركها.

الفهم إذن، هو القدرة على إدراك الإحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم. إن الفهم ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق. إن الفهم ليس شيئا يمكن تحصيله وإمتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصرا مؤسس لهذا الوجود. وعلى هذا يعتبر الفهم - من الناحية الوجودية - أساسا وسابقا على أي فعل وجودي[33].

وبهذا تصبح مهمة الفهم في أي خطاب هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف، إكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص.

إن هناك رغبة عارمة عند «**هيدجر**» في تأسيس الإنباء للمجهول، في تنمية هذا الحوار الشمولي بين الوعي والوجود عبر الحفر الدائم والتعمق المستتر في أصول العلاقة مع العلامة، فيما لا يمكن أن يضع حدّا أو أفقا لتطلع العقل نحو الفهم غير المحدود لأشيائه وما ورائيتها[34].

والفهم عندما يعمل لا يغلو فقط، أي لا يقرر رموزا، وإنما هو يؤوّل، أي أنه يبحث عما هو أول في الشيء، كما هو الأسّ والأصل. وبذلك يكون التأويل منهجا يعيد تحليل وتقييم كل المناهج الباحثة عن الأصول. إذ أن الأصل الذي يعيق التأويل لابد أن يكون قد فقد طبيعته كأصل وتحول إلى عقبة. وبهذا الشكل يأخذ الأصل إذن بنية حركية تتجاوز هيكلتها، وتتمرد على حدودها كلما قبض عليها الفهم، وهي ملتبسة في حال ثبات أو إستقرار[35]. ومنه سيتحول مفهوم التأويل كنظرية جديدة تطبق على النصوص، وكمحاولة دائمة لتحقيق الفهم الشامل

(33) المرجع نفسه، ص 33.

(34) M. Heidegger, Etre et penser, In introduction à la métaphysique, traduit de l'Allemand et présenté par: Gilbert Kahm, Tel Gallimard, 1994, pp124-188.

(35) مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مرجع سبق ذكره، ص 225.

للكينونة بتوسط كل من الماضي والحاضر، إلى فن السؤال الذي سيصبح من الآن فصاعدا فن التفكير الصحيح. إن السؤال هو الذي يجعل الفكر في حالة إنفتاح دائم. وهو يفترض في التأويل أن يختار الأسئلة الناجعة القادرة على إنتاج الفهم.

من الملفت للإنتباه هنا أن تكون نظرية الفهم وحسب تقدير «**هيدجر**» نفسه مسبوقة بالإعتراف بعلاقة التجذر التي تؤكد رُسُوَ كل النظام اللساني، ومن ثم الكتب والنصوص، في شيء ما ليس من المقام الأول، هو ظاهرة التلفظ في الخطاب[36]. وبهذا يكون كل فهم فيه لحظة «إستطلاعية» أي لحظة «تنجيمية»، ولحظة أخرى تكون بالضرورة «منهجية»[37].

ويعد التأويل بهذا الشكل «تفهم النص فهما يختلف عن النص من بعض الوجوه»[38]، فإذا كان الإنسان يجد في وجوده، وعلى مدى هذا الوجود، فهما مجددا لماهية الوجود المكتمل. فإن هذا الفهم ليس فهما ثابتا، ولكنه فهم يتكون تاريخيا وينمو في مواجهة الظواهر. إن الوجود الإنساني - هذا الوجود في العالم - في ظل هذا الفهم عملية مستمرة في فهم ظواهر الوجود. وهكذا تصبح الهرمينوطيقا - عملية الفهم - وجودية[39].

وإذا كان العالم ينفتح من خلال العمل الفني - كما سبق وأن إستخلصنا ذلك في مبحث الشعر والفكر والحقيقة - فإن الانفتاح الوجودي عند المتلقي ومن خلال وعيه بوجوده الذاتي، يجعل عملية الفهم ممكنة. إن الوجود الذاتي للمتلقي لحظة من لحظات الوجود الحقيقي، والعمل الفني - بالمثل - لحظة وجودية. وحين تلتقي اللحظتان يبدأ الحوار، يبدأ السؤال والجواب الذي تنكشف به حقيقة الوجود، وتتطور - من ثم - تجربتنا الوجودية في العالم[40].

ولكن، آلا ينبغي صراحة التخلي عن إرجاع التأويل إلى الفهم فقط

(36) بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سبق ذكره، ص 70.

(37) Jean Sebestik, philosophie du langage, op-cité, p 443.

(38) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 89.

(39) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 32.

(40) المرجع السابق، ص 36.

والتوقف عن جعل تأويل الأثار الخطية حالة خاصة لتفهم إشارات نفسية وداخلية؟ وإذا توقف التأويل عن البحث عند «**هيدجر**» عن المعقولية في تفهم الغير، آلا ينبغي إدخال علاقتها مع الشرح من جديد؟ تلك العلاقة التي وضعت جانبا .!!

في تحليل كلمة «لوغوس» (Logos) يرى «**هيدجر**» أنها لا تدل على الفكر. لكنها تدل على الكلام، ووظيفته التي تجعل الفكر ممكنا. إن الأشياء تكشف نفسها من خلال اللغة (الكلام). واللغة - هنا- ليست آداة للتوصيل إخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى، أو ليعبر عن فهمه (الذاتي) للأشياء. اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء. إن الإنسان لا يستعمل اللغة، بل هي التي تتكلم من خلاله. العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة. وبما أنها هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال اللغة. وهذا ليس معناه أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة(41). اللغة ليست وسيطا بين العالم والإنسان، ولكنها ظهور العالم وإنكشافه بعد أن كان مستترا، إن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم(42).

يرى «**هيدجر**» بعد هذا كله، أنّ للغة دينامية وجود الإنسان التي تمكنه من أن يؤسس التاريخ. فالفهم والقول أعمال تاريخية. والفهم لا يقتصر على مساءلة الجوانب المستعدة للظهور والجوانب الاحتمالية غير التقريرية، بل يشمل أيضا تعلم التوقع أو الانتظار، وتعلم العثور على الموقع الذي يظهر فيه وجود النص. التفسير عند «**هيدجر**» وسيلة تساعد اللغة نفسها على أن تأخذ حيزا. ذلك أن الوظيفة التأويلية مدارها الموضع الذي يظهر الوجود فيه نفسه. واللغة في جوهرها نظام تأويلي، وهي تبلغ ذروة التأويلية في الشعر. إذ سبق لـ «**هيدجر**» وإن قال: «الشاعر رسول ينظم الأداء بين الآلهة والإنسان، وقد يؤوله»(43).

---

(41) M. Heidegger, Acheminement vers la parole, trad: Jean Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Gallimard, Paris, 1976, pp 104- 107.

(42) نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 32.

(43) M. Heidegger, pourquoi des poètes? in chemins qui ne mènent nulle part. tra: Wolfgang Brokmeir, Gallimard. Juin 1995, pp 323-331.

فاللغة إذن، كونها ليست مجمعا أو مخزنا لحصائل الثقافة، وليست آداة تعبير، بل هي عمل الفهم، كما هي عند «**هيدجر**»: «وطن الكينونة» ولا تزال[44]. وبما أن التأويل هو إعادة الفهم، فحتما سيكون هناك دائما حوار ما بين الكائن والكينونة، بالتركيز على الفهم كونه هو السؤال المطلوب الجواب عليه في الوقت نفسه، وهو الجواب المطلوب السؤال حوله وعنه.

تأويل الانطولوجيا لا يحمل دلالة نهائية احتمالية أو ملتبسة مؤجلة، أي منفلته من الحصر والجاهزية، التأويل هنا - في تقديرنا - هو القراءة أو آلية لتلقي النظرة على المؤجل وفهم الملتبس وقبول المحتمل. وما ذلك التأجيل والالتباس والاحتمال إلاّ لأننا أمام فن «يعبر بشكله عما لا يقال»[45] أو يتم عن غيره ما يقول وما يبطن أكثر مما يظهر[46]، فالدلالة فيه أو الحقيقة محددة بأنها ما لم يقل. أو ما قيل بشكل غامض ينبغي فهمه فيما وراء أو تحت سطح النص[47] ولا شيء سوى التأويل فيما يبدو، قادرا على إختراق كينونة الكائن وإستخراج ما تحته من أوجه دلالية.

إنّ إرادة الفهم والرغبة فيه، هو ما أدّى إلى ظهور ما يسمى بالحلقة أو «الدائرة التأويلية»، فكل عنصر من عناصر النص يفهم من خلال الكل، والكل يفهم بوصفه وحدة شاملة تتكون من جميع العناصر. ولقد أصبحت هذه الدائرة بمنزلة مرحلة شرطية للفهم، ذلك أنه إبتغاء أن يفهم النص، يجب أن يمتلك الإنسان فكرة سابقة عن معناه التام، رغم أنّ الإنسان لا يمكن أن يعرف معنى «الكل» إلاّ بمعرفة أجزائه[48].

(44) Hans-Gorg Gadamer, vérité et méthode, ed. seuil, pp 103 - 109

(45) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، مكتبة لبنان الشركة المصرية العالمية، للنشر ونجمان، ط1 1996، ص 147.

(46) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، ط أولى، 1405هـ، ص 60.

(47) إمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصر الحلواني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط أولى، أغسطس 1996، ص 35.

(48) عبد الرحمن محمد القعود، الإبهام في شعر الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 305.

وبهذا، يذهب «**هيدجر**» إلى القول أن عملية الفهم دائرية لا محال، ما دمنا لا نستطيع أن نعرف «الكل» الذي يحدد وظائفها. ويوسع «**هيدجر**» محيط هذه الدائرة التأويلية، وذلك ربما راجع إلى محاولة توسيع دائرة الفهم «خارج التفسير النصي ليشمل المعرفة كلها»، ولا مفر عنده من حقيقة أن عالمنا التاريخي سابق لتجربتنا وهو من ثم عنصر أساسي في أي تفسير نصي[49].

إننا عبر عملية التأويل لا ندخل التاريخ وفقط، وإنما نجعله يدخل في ذاتنا وعصرنا، وبالتالي نعيد تأسيسه عبر علاقة سؤالنا الذاتي بما يلوح لنا من إمكانية الفهم للكينونة التي تشملنا جميعا حاضرا وماضيا. وهكذا تؤول الزمانية عند «هيدجر» فتصبح علاقة الذات بالأنطولوجيا التاريخية[50].

فحقيقة الوجود - عند «**هيدجر**»- تتجاوز الوعي الذاتي وتعلو عليه، وبما أن هذا الوعي تاريخي وإن بدأ بإدراك الذاتي للوجود، فهو عملية فهم مستمرة. ويعتبر «**هانس جورج غادامير**» أن مفهوم «تاريخية الكينونة» عند «**هيدجر**» تتحول بآلية التأويل وتنسحب من نطاق تحليل علاقة الدازاين بالعالم إلى مشكلة النقد مستخلصا منها بنية مشاركة الفهم بواسطة حدس أنطولوجي[51].

إنّ التأويل لدى «**هيدجر**» ليس تفكيرا في علوم الروح وإنما هو بسط للأرض الأنطولوجية التي تقوم عليها هذه العلوم. ولذلك فإن «**هيدجر**» في تناوله للمشكل التقليدي لنظرية المعرفة المتعلق بالدائرة التأويلية، أي بتدخل عنصر الذاتية في فهم الموضوعات من جهة وبإشراط الموضوعات وتحديدها للذات من جهة أخرى - يقول بأن هذه الدائرة - تبقى مغلقة ومفرغة تماما طالما إنحصرنا في الإشكاليات المعرفية ذات / موضوع، وأن علينا الصعود نحو البنية الإستباقية للفهم التي تؤسس هذه الدائرة، وما يشكل البنية الإستباقية أو البنية الزمانية المسبقة للفهم هو تاريخ السؤال حول معنى الوجود كما يتجلى في الميتافيزيقا الغربية[52].

(49) المرجع السابق، ص 305.

(50) Derrida- J, Heidegger et la question, Galilée, Paris, 1987, pp 22-24

(51) مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مرجع سبق ذكره، ص 226.

(52) P. Ricoeur, du texte à l'action, op-cité, p 341.

عند «**هيدجر**» يتجاوز المنهج التأويلي كلا من التحليل والتركيب. إذ أنه يفترض أن هناك دائما وفي أي سياقات لغوية تحليل تركيبي، وتركيب تحليلي. أي أن ثمة علاقة أخرى تجمع الأداتين المتناقضتين فتجعل التحليل تركيبا، والتركيب تحليلا، والعكس صحيح. وهذه العلاقة ربما عبرت عنها صيغة البنية. إذ تفترض البنية ثمة وحدة داخلية تفيض عن عناصرها أو عواملها التي يمكن أن تخضع لمختلف عمليات التحليل والتركيب. لكن تلك الوحدة تظل فائضة حول حدود كل تركيب أو تحليل، وقادرة دائما على فرض دالتها الأساسية على كل مدلولات تلك العمليات، مع ما يمكن للمدلولات أن يضفين كذلك من ظلالهن على الدالة التي تظل تختلف عن ذاتها دون أن تغيب عن ذاتها كليا[53].

فالتأويل الذي لم يتحدث عنه «**هيدجر**» بطريقة مباشرة وعبر المصطلح المنطقي، ولكنه إنتهجه وطبقه في كل تنميات فلسفته، وكان لابد من إكتشافه عبر الأبنية الفكرية الفلسفية التي قدمها، هذا التأويل لم يجد مصطلحه المستقل إلاّ عبر الثورة اللسانية التي أتت بعلم الدلالة أو السيمياء كجسد منطقي فلسفي لمنهجية التأويل. لكن ليس معنى هذا أنّ التأويل يمكن أن تحتكره مدرسة فكرية واحدة أو يمكن تعيينها بالذات. إذ يهدف التأويل أصلا إلى التحرر من أية نزعة تصنفية، حتى من خانة المنهجية ذاتها. فلا مناص إذن من أن تكون كل فلسفة تأويلية خاضعة للتأويل، قابلة لإعادة قراءتها من قبل فلسفة أخرى، بما يقدمها من خلال جسد معرفي أو مفهومي مختلف[54].

ليس المطلوب إذن هو تحديد المقولات أو القوالب ثم البحث عن المواد التي ستمتلئ بها، وكيفية هذا المتلاء، والعلاقة بين الإطار ومحتواه. بل غدا الأمر عند «**هيدجر**» مسلما به منذ البداية، وهو كون العلاقة بين الوعي والعالم قائمة أساسا في البنية الكينونية التي يجد كل من الوعي والعالم نفسيهما مؤسسين

(53) مطاع صفدي (النمذجة بين التأويل والتغيير)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 40، تموز 1986، ص 06.

(54) المرجع السابق، ص 06.

بها وعليها منذ البداية(55). فالطريق الوحيد المفتوح أمام العقل هو المضي في مزيد من التحليل التركيبي لكينونة الوجود - في - العالم. هنا يبرز منهج التأويل بإعتباره هو الأسلوب الوحيد المؤهل لتحقيق ترجمات متناهية للحالة الوحيدة الأصيلة التي ستبني بقية ظواهر الكينونة. وسيكون على الفيلسوف أن يكشف في كل لحظة تأويل تلك الساعة الأصيلة التي تسجل مضي الوقت، ذات الوقت، والمختلف في آن معا.

يعتبر «**هيدجر**» أنّ مهمته في كتاب «الوجود والزمن» هي إقامة هيرمينوطيقا للوجود، فإذا كان سؤال مؤلف 1927 عن معنى الوجود، فذلك يعني أنه سؤال قد تموضع بعد، من حيث مشروعه على الأقل، خارج الميتافيزيقا. فهو إنتقال من سؤال موجه لها إلى سؤال جذري يطرح عليها من موضع نسيانه له، وذلك هو الإشكال الرئيسي. ولكن ذلك لا يعني كذلك إنغراسا ميتافيزيقيا للوجود والزمن بقدر ما يعني، من بعض الوجوه، ضربا من التباعد أو من عدم التآلف بين مستوى السؤال وأدوات الإجابة، وهو ما يفسره «**غادامير**» بضرب من البنية الهرمينوطيقية القاضية بأن كل تجاوز هو في الوقت ذاته إستخدام لما يتجاوز(56).

إنّ أي سؤال عن الوجود سيجعلنا نؤول الموجود على ثلاث مستويات:

- الموجود الذي يحيل على الموجود الممكن.
- الموجود الذي يحيل على الوجود بما هو دلالة الموجود.
- الوجود بما هو دلالة الموجود ويحيل على الوجود من حيث معناه الخاص.

فالمستوى الأول هو مستوى تأويل الأسطورة، والمستوى الثاني هو مستوى تاويل الأنطولوجيا أو الميتافيزيقا، والمستوى الثالث هو مستوى الفكر الذي يعمل إنطلاقا من إستعادة مسألة الوجود على نحو غير أنطولوجي. ويتمثل دورها هنا

(55) M. Heidegger, Interprétation phénoménologique de la « critique de la raison pure » de Kant.Tr.Emanuel Martinneau. Ed. Gallimard,1982. p 68.

(56) H. G. Gadamer, Heidegger et l'histoire de la philosophie, in Heidegger, cahier de l'Herne, Ed. L'Herne, Paris, 1983, pp 128-129.

في كون كل واحد من هذه المستويات الثلاث يفترض سابقه كشرط له في حين يتحدد في قوامه وجوهره في انقطاع عنه، مما يجعل جدة كل واحد منها مشدودة القفا إلى ما يسبقها، معرضة الوجه عنه في آن واحد[57].

إنّ الظاهر «الجديد» من الوجود لا يقوم على أساس متفق عليه، ولكنه يحيل ولا ينفك يحيل إلى ظاهر آخر، ومظاهر أخرى. كل شيء قناع، وكل قناع عندما يكشف، ينكشف عن قناع آخر. وليس الوجود، بل ليست الصيرورة إلاّ حركة هذه الأقنعة والتأويلات. وهذا ما أشار إليه «**نتشه**» عندما قال: «عالم الحقيقة في النهاية هو حكاية فقط»[58]، أي شيئا يروى، ولا يوجد إلاّ في السرد وبه: إنهما يعنيان إذن ألا ينفصل التأويل والقراءة عن نص العالم، وأن يصبح العالم، كما يقول «**بلانشو**» حركة الكتابة ذاتها. ويعني ذلك عند «**هيدجر**» - وفيما بعد عند «**دريدا**» - مجاوزة مفهومي القراءة والكتابة كما رسختها الميتافيزيقا[59]

لقد أثبتت الدراسات السيميولوجية المعاصرة، أنّ كل ما يدل، سواء أكان كلاما أو شيئا آخر، كل ما يعني ويدل على معنى لا يفترض تأويلا لموضوعات تعطي نفسها للتأويل، وإنما يفترض تأويلا لدلائل وعلامات أخرى. فلا يكون هناك موضوع من موضوعات التأويل إلاّ وقد أول من قبل. اذ يقول «**نتشه**»: «ليس هناك حادث في ذاته فكل ما يحصل ويتم، ليس إلاّ مجموعة من الظواهر التي إنتقاها وإختارها كائن مؤول»[60]، وعيب الميتافيزيقا هو أنها إفترضت تأويلا واحدا وقفت عنده، واعتبرته أنه التأويل الحق. هذا في حين أنّ التأويل ليس بحثا عن معنى أوّل. وإنما تفضيلا وإعطاء أولوية لمعنى على آخر.

(57) Vieillard Baron. J. L, Le temps, platon, Hegel, Heidegger, Vrin, Paris, 1978, pp 32- 37.

(58) Klossowski. P, un si funeste désir, Gallimard, 1978, p 193.

(59) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، سلسلة المعرفة الفلسفية، المغرب، ط أولى، 1991، ص 131.

(60) M.Heidegger, Nietzshe I, trad: P. Klossowski, Gallimard. 1971, pp 112 - 115.

فـ **«هيدجر»** لا يسلك طريق العودة من الأنطولوجيا نحو المشكلات الإبستمولوجية، إلاّ إذا تأولنا جهده في تقويض الميتافيزيقا الغربية على أنه تأسيس لبذور نقد الإيديولوجيا والأحكام المسبقة. وهكذا فإننا مع «هيدجر» إزاء صعود نحو الأسس دون العودة إلى ما يشتق منها ولعل هاجس التجذير لديه وكذا إستغراقه في إشكالية الوجود على طريقته قد منعه من سلك طريق الرجوع هذا[61].

وبهذا، سيصبح «الدازاين» (Dasein) يُعين المكان الذي ينبجس منه سؤال الكينونة، مكان الظهور، مركزية الوجود الإنساني هي مركزية الكائن الذي يفهم الكينونة فحسب. ويتعين على نظامه ككائن أن يكون لديه فهم أنطولوجي مسبق للكينونة. منذ ذلك الوقت، لن يكون إظهار تشكل الوجود الإنساني هذا إطلاقا «بناء بالإشتقاق»، كما هو الشأن في منهجية العلوم الإنسانية، بل «إبراز الأساس عن طريق الإظهار». هكذا خلق تعارض بين الأساس الأنطولوجي، بالمعنى الذي ذكرنا على التو، والأساس الإبستمولوجي. سيكون الأمر مجرد سؤال إبستمولوجي لو أن القضية كانت قضية مفاهيم الأساس التي تدير مناطق موضوعات تفصيلية: منطقة - طبيعية، منطقة - حياة، منطقة - كلام، منطقة - تاريخ. .. بالتأكيد أن العلم ذاته يباشر توضيحا مماثلا لمفاهيمه الأساسية، خصوصا بمناسبة أزمة الأسس، لكن مهمة البناء الفلسفية - في نظر **«هيدجر»** - هي شيء آخر: فهي تهدف إلى إستخراج المفاهيم الأساسية التي تحدد الفهم الأولي[62].

إذن، فالوجود سيتأول كـ«باروزيا» من جهة، وكمجال للمنفتح من جهة ثانية[63]، والجمع بينهما في تبادل متوافق أو توافق متبادل، وهذا ما ندعوه بالحصول (Obtention) وهذا الحصول يعادل ويماثل الأصل أو الحضور أو

(61) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، مرجع سبق ذكره، ص 36.

(62) بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سبق ذكره، ص 68.

(63) مارتن هيدجر، التقنية، الحقيقة، الوجود، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995، ص 124.

المجيء أو الإقبال...[64]

إذن يجب أن يفهم التأويل باعتباره إنفتاح المغلق أو نافذة تطل على عالم خفي مقدس، فمشكلة تأويل كينونة الكائن لا تطرح أبدا إبتداءً من توجيه أحادي الجانب عل الكائن الـ (قبلـ معطى)، حول ما يسميه «**هيدجر**» (Vorhandenkeit)، فهي تحتوي على بحث حول حدث العطاء ذاته، حول «العطاء» الذي لا يحصل إلا مع إنفتاح الوجود الإنساني[65].

إن «**هيدجر**»عندما يتناول مسألة التأويل ونشأته ينظر إليه من جانبين: أولهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيهما بث قيم جديدة بتأويل جديد، أي «إرجاع الغربة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة». وهو بذلك يوقن وبشكل جيد أن التأويل أو الفهم يتأثر تأثيرا مباشرا بكثير من الاعتبارات، من بينها أننا لا نستطيع أن نخرج من قبضة التقنية والسيطرة. فيتهم «هيدجر» بذلك، أغراض التأويل المضمرة والظاهرة إذ يعتبر في كثير من أعماله أن التقنية هي طراز جديد من التأويل[66].

وبهذا يتحول المنهج التأويلي عند «**هيدجر**» إلى إيجاد المكان الملائم لكل عنصر من عناصر النص في كل متكامل، إذ يرى أن الوصول إلى مدلولات النصوص الأصلية لا يتأتى بطريقة التصور بالعقل المجرد لعناصرها ولا بالتمكن من ناصية اللغة التي تنقلها، وإنما بطريق النزول بالقلب، في هذه النصوص، وإلقاء السمع إليها، حتى تنطق ألفاظها بما كَمُن فيها من معان خفية طواها النسيان أو غابت عن الأذهان، وحتى تأتينا في هذه المعاني والأشياء على ما هي عليه في نفسها، فحينئذ يكون تفكرنا فيها تفكيرا أصيلا، لأنه يكون جوابا عليها وتجاوبا معها في حضور الأشياء بذاتها فيها[67].

---

(64) المرجع السابق، ص 125.

(65) مصطفى الكيلاني، الميتا- لغوي والتأويلية الأنطولوجية، مرجع سبق ذكره، ص 99.

(66) M. Heidegger, La question de la technique, in Essais et conférences, traduit par: André Préau et préfacé par: Jean Beaufret, Gallimard, Janvier 1995, pp 21 - 23.

(67) عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 292.

ليس النص إذن إلا تجربة وجودية تتجاوز إطار الذاتية والموضوعية. وفي فهم النص وتفسيره لا نبدأ من فراغ، بل نبدأ كما في فهم الوجود، من معرفة أولية عن النص ونوعه. ومن جهة أخرى نحن لا نلتقي بالنص خارج إطار الزمان والمكان، بل نلتقي به في ظروف محددة، نحن لا نلتقي بالنص بإنفتاح صامت، ولكننا نلتقي به متسائلين. مثل هذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النص[68]، ومن ثم لتفسيره، تماما كما أن إدراكنا للوجود المكتمل من خلال وجودنا الذاتي يؤسس فهمنا للوجود في العالم[69].

عن طريق التأويل سيتحول مفهوم التراث من ذلك النص المغلق على نفسه إلى تاريخانية تربط الماضي بالحاضر وتؤسس جدلية كينونته الزمانية، وهنا يقول «**هيدجر**» التأويل حوار. وهذا ما يردده: «حوار متأمل مع النص عساه يُظهر الخافي ويوسع أفق الانفتاح». ولا شك أن كتابات «**هيدجر**» تحتوي على حوارات كثيرة. يتذوق منها مبدأ تفتح المغلق[70].

أن يتحول النص إلى ميدان معرفي مميز وأن يصبح منطقة من مناطق عمل الفكر، معناه أن له مشروعيته وكينونته المستقلة. وكينونة النص تقضي بالنظر إليه من دون إحالته لا إلى مؤلفه ولا إلى الواقع الخارجي. فالنص ليس مرآة الواقع، وإنما يشغل هذه المسافة بين ما يقع وما يمكن أن يقع، ومن هنا فإن ربطه بواقع ما، هو إهدار للكينونة، إنه حجب مضاعف. إغفال لحقيقة النص من جهة، وطمس للواقع من جهة أخرى[71].

إن الخطاب الأنطولوجي إذن، أي خطاب الوجود، لا يخلو هو الآخر من حجب وستر، ليس لأن الوجود يحتجب بذاته، بل لأن الكلام يحجب أصلا. وما يحجبه الكلام على الوجود هو الموجود نفسه. وإذا كان «**هيدجر**» قد بين أن الفلسفة الماورائية منذ «**أفلاطون**» قامت على نسيان الوجود، فإنه لم ينجح هو

(68) نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 33.

(69) المرجع السابق، ص 34.

(70) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 90.

(71) علي حرب، نقد النص، مرجع سبق ذكره، ص 12.

نفسه من شباك النظرة الماورائية، بقدر ما وقع في شرك الكلام. أي بقدر ما ظل يستعمل كلمة «وجود» بطريقة ما ورائية.

والحال فإن هذه الكلمة نفسها ذات أبعاد وظلال ماورائية لاهوتية. إنما تحجب ما يوجد بإحالته من شيء محايث مشروط إلى شيء لاهوتي يتعالى على كل شرط. فما يوجد في النهاية ما هو إلا هذا الشيء الذي لا ينفك يحدث أو يتزحزح عن مركزه أو يختلف عن ذاته أو يتجاوز إسمه، من هنا وجه الإشكالية في التسمية. ومن هنا كانت اللغة مصدر حجب ومخاتلة[72].

مع «**هيدجر**» تعيد نظرية «أنطولوجيا النص» الاعتبار في آن واحد، للنص ولتفاسيره وقراءاته. وذلك بقدر ما تتعامل مع الخطاب بوصفه مصدرا للمعنى أو منتجا للحقيقة. فالفكر والقصد يمران في مخرطة اللغة ويخضع لتقاطيع الخطاب[73]، وعليه فهذه النظرية تطلب منا إنتاج تأويل أكثر أصلانية لكينونة الإنسان التي تفكر فيه كينونة «كاملة» وليس كمركب من مادة جسمية ومن شكل روحاني، هذه الظاهرة الموحدة التي تنتبه للميزة اللامكونة لكينونة الإنسان ليست مع ذلك سهلة.

لا شك أنه يمكننا المواصلة في التفكيك الهيدجري إلى حد «**هيجل**» و«**نتشه**». ولكن غاية هذا الإستعراض لعملية التأويل هي تعيين خاصيات التسريح الأنطولوجي في ضوء تعيين وجهة السؤال عن الوجود بما هي حقيقة الوجود. فهذا التسريح يُنظم تعاقب العهود التاريخية للوجود كفقدان متزايد لحقيقة الوجود، كتسابق (بجميع معاني التسابق) نحو تجدير قبلية الوجود وتمكينه أي نحو تأويلهما كأساس بل كأساسية الوجود ذاتها[74].

ولكن كيف يتجاوز النص خاصة والعمل الفني عامة إطار الذاتية والموضوعية؟ !

---

(72) المرجع السابق، ص 17.

(73) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربة نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، ط أولى، 1994، ص 34.

(74) M. Hoar, La métaphysique dans « Sein und Zeit », in Exercices de la patience, N°ü, print, 1982, pp 97 - 112.

يعطي «**هيدجر**» تأويلا جديدا للعمل الفني، إذ يرفض التعامل معه باعتباره شيئا لا علاقة له بالعالم، ولكنه من جانب آخر يؤمن بأن العمل الفني يستقل بنفسه، وهذه خاصيته الأساسية. وهو في هذا الإستقلال - لا ينتمي للعالم، بل العالم ماثل فيه، وهو الذي يفصح عن نفسه. إن العمل الفني قائم على التوتر الناشئ عن التعارض بين الظهور والإنكشاف من جهة، والإستتار والإختفاء من جهة أخرى.

إنه - من الوجهة الوجودية- يتضمن الجانبين في حالة توتر مثل الوجود تماما الذي يفصح عن نفسه للإنسان من خلال تعارضات: الوجود والعدم، الإنكشاف والإفصاح، الإختفاء والغموض[75].

ولقد حاول «**هيدجر**» تجنب أهواء الإستيتيقا التقليدية، ومفهوم الذاتية في فلسفة الجمال الغربية، وهو يحاول - من جانب آخر- تجنب مفاهيم علم الجمال التأملية التي ترى أن العمل الفني تجل حسي للمطلق وحين يؤسس «**هيدجر**» وجودية العمل الفني على التعارض القائم بين الأرض والسماء- سبق وأن طرحنا هذه الفكرة في الفصل الثالث- كبديلين للمضمون والشكل ويؤسس بناءه على التوتر القائم بينهما، فإنه يكون بذلك قد وضع أساسا لعملية الفهم وهرمينوطيقية الفن. إن هذا التوتر الناشئ عن التعارض بين الأرض والسماء (الشكل والمضمون)، يمثل التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة، والإستتار والغموض من جهة أخرى. الأمر الذي يجعل دخولنا لفهم العمل الفني عملية وجودية، يفصح فيها عن نفسه لنفسه، ما دام المتلقي يبدأ من إدراكه لوجوده الذاتي[76]. إن العمل الفني دفعة من خلاله تتجلى الحقيقة. إنه تجل متميز للحقيقة في العمل الفني، يختلف عن الحقيقة التي تتجلى في الفلسفة. هذا التحليل للعمل الفني يدعم إهتمام «**هيدجر**» الفلسفي الذي يهتم بفهم الوجود نفسه[77].

---

(75) Kelkel. A.L, La légende de l'être, Langage et poésie chez Heidegger, Vrin, Paris, 1980, p 27-29.

(76) Ibid. pp 27-29.

(77) Garulli. E, L'unité idéale de la pensée heideggerienne d'après un essai de G. Vattimo, in revue de métaphysique et de morale, Janvier / Mars, 1967, pp 116 - 125.

وكما يحدث مع العمل الفني، يحدث مع الميتافيزيقا، إذ يزداد التأويل تناميا مع السؤال الذي لا يبتعد عن الحيرة والإرتباك اللذين ينمو التأويل منهما، والذين يتولدان من القراءة التي تضع بإستمرار سلسلة من علامات الاستفهام، حتى ليبدو أن هناك علاقة جدل وتفاعل بين التساؤل والتأويل. فالسؤال آداة إبداعية مع المبدع، وآداه تأويلية مع الملتقي.

هذا السؤال عن الموجود (L'étant) يفهم إنطلاقا من بنيات الإستباق، هذا المفهوم للتأويل مهم جدا في (Zien und Zeit) حتى إن المشروع بأكمله الذي يقوم عليه التحليل الوجودي يشكل بذاته نوعا من «الفينومينولوجيا التأويلية»، بسبب السمة المنسية المخفية والمختبئة التي تتسم بها البنيات الأساسية للوجود. لهذا فإن كل قراءة لنص الوجود هو نوع من فقه اللغة الواسع؛ وما هو «مُعطى» في ظاهرة الوجود لا يشكل، قبل أي تأويل، إلا أثرا حسيا، أثرا سطحيا. إن الفنومينولوجية تكون تأويلية بمقدار ما يخفي الظاهر الماثل الجوهري[78].

ويحاول «**هيدجر**» بذلك العودة دائما إلى القصدية التي تجعل المؤول يدرك منظورات لا تكون مرئية مطلقا، موضحا بذلك أن القصدية أسيء فهمها، وأن الفهم لا يعد نشاطا إنسانيا ولا تاريخيا، مثلما زعم «**هوسرل**» بل وسيلة من خلالها يأتي العالم إلى الإنسان، وهي تصف كينونته إلى حد ما.

العالم يصفه «**هيدجر**» بأنه مشترك يخلقه ويديمه الفهم المشترك الذي يكون على شكل لغة: وبذا يصبح الفهم لسانيا وتاريخيا وأنطولوجيا ولم يعد التأويل محض كشف: «نحن عندما نؤول لا نسقط الدلالة على شيء عار أمامنا. أي أننا لا نلصق له قيمة، بل حينما نواجه شيئا داخل العالم، يكون للشيء مشاركة تتكشف في فهمها للعالم. ولا يكون التأويل إدراكا، خال من الإفتراضات المسبقة، لشيء حاضر أمامنا على الإطلاق، بل يرتكز على ما نعرفه نحن (دائما) أي أنه فهمنا المسبق الذي يمكن أن ينفصل عن كينونتنا. ولا مناص من موقعية الفهم التاريخية لأنها تمثل الأساس الأنطولوجي لكينونتنا في العالم»[79].

(78) Jean Sebestik, philosophie du langage, op-cité, p 444.

(79) إيان ماكلين: التأويل والقراءة، تر: خالد حامد، مقال منشور في الأنترنيت على موقع: www. google.com

وبهذا العرض يكون «**هيدجر**» قد زاوج بين الهيرمينوطيقا والإبستيمولوجيا، فألم يتخط ذلك بتعليق الإبستيمولوجيا بالانطولوجيا؟.

في نظرنا لم يحل الإحراج، لقد تم فقط نقله إلى مكان آخر، وبهذا صعب أكثر؛ لم يعد في الإبستيمولوجيا نوعين من الفهم، لكنه صار محصورا بين الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا. فالفلسفة الهيدجرية لا تكف عن ممارسة حركة العودة إلى الأصول، غير أننا نشعر بالعجز عن القيام بحركة الصعود التي تقودنا، من الأنطولوجيا الأصلية إلى السؤال الإبستيمولوجي المحض عن وضع علو العقل[80].

إن السؤال الذي يظل بحاجة إلى حل لدى «**هيدجر**» في نظرنا هو كيف نوضح سؤالا نقديا بعامة في إطار هيرمينوطيقا أصلية؟!

على ضوء ذلك يبقى خط العودة هذا، منبه على نظام سبق الفهم على الصعيد الأنطولوجي الأصلي. نضام يريد أن يختبر نفسه وأن ينضج، غير أن الهيرمينوطيقا الأنطولوجية تبدو عاجزة[81].

يترتب عن هذا كذلك أن «**هيدجر**» لا يعنيه من النص كلماته الواضحات، أي تلك التي إنضبطت مدلولاتها وتعينت حدودها، وإنما تعنيه كلماته الملتبسات، أي تلك التي تعددت وجوهها وتقلبت رسومها[82]. والغالب على «**هيدجر**» أن يطلب في النصوص التي يتأملها المدلولات اللغوية التي كانت تستعمل فيها الألفاظ قبل أن تغطيها المدلولات الإصطلاحية التي أخرجت إليها على إعتبار أنها هي المدلولات الإصطلاحية الحقيقية التي تنطق عن الأشياء

(80) بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سبق ذكره، ص 73.

(81) «إنّ الحلقة المميزة للفهم (...) تحوي بداخلها إمكانية أصيلة للمعرفة الأكثر أصلية، ولا ندركها بشكل صحيح إلاّ إذا كانت مهمة التبين الأولى، الدائمة والأخيرة، هي عدم الإنصياغ لما تفرضه أفكار عرضية وتصورات شعبية عرضية معينة عن خبرات ورؤى أولية ومسبقات، بل تأكيد موضوعاته العلمية بتنمية مسبقاته تبعا للأشياء نفسها». فقرة مقتبسة من كتاب: Martin Heidegger, l'être et le temps, op-cité, p 190.

(82) طه عبد الرحمن، فقه اللغة، مرجع سبق ذكره، ص 282.

ذاتها، وأن المدلولات الإصطلاحية إنما هي مجازات تغطي هذه الأشياء ؛ وقد أضرت هذه التغطية بالفكر الغربي، أيما إضرار، تحريفا لمساره وتحويلا لمصيره، ولا سبيل إلى دفع هذا الضرر إلا بإحياء المدلولات اللغوية المتوارية في الألفاظ، لأنها هي المقاصد الأصلية للخطاب الإنساني والمعاني الكاشفة عن حقيقة الوجود.

لهذا ما فتئ «**هيدجر**» ينبش عنها في كلمات النص نبشا مستديما، بانيا عليها وواصلا بينها، فجاءت تقريراته وتحليلاته واستنتاجاته نائية عن المشهور والمألوف إلى حدّ الاتصاف بالاستغلاق والظهور بالإغراب لطول الأمد بين المدلولات اللغوية التي إنبنت عليها إجتهاداته وبين ما جرت به عادة الإستعمال، جاعلة من لغة «**هيدجر**» لغة متفردة وإلا فلسفة شاذة، وعندئذ، لا عجب أن يؤدي تمسك «**هيدجر**» بالإثمولوجيا إلى رميه بالتلاعب بالألفاظ وأخذ مفاهيمه منها والولع بالمهجور والمهمل، حتى رأى بعضهم في أفكاره لا عمقا فلسفيا بالغا، وإنما تعمقا فكرانيا زائفا(83).

يبرز «**بول ريكور**» الطريق القصير لأنطولوجيا الفهم أي للتأويل على النمط الهيدجري فيقول: «إني أسمي طريقا قصيرا، تلك الأنطولوجيا للفهم لأنها بحكم قطعها المباحث الخاصة بالمنهج، تضع نفسها مباشرة على مستوى أنطولوجيا الكائن المتناهي، لتعثر من خلالها على الفهم كنمط وجود، لا كنمط معرفة»(84). وهذا معناه أن الشك الذي يسجله «**ريكور**» إنما يتعلق بإمكانية إبتداع أنطولوجيا مباشرة متحررة من كل ضرورة منهجية ومما تحقق ضمن دائرة التأويلات الفلسفية أو ضمن دائرة التأويل عموما، أي التأويل الذي تحاول أنطولوجيا الفهم وضع نظريته رغم تجاهله من جهة ما هو واقعي، وثري من المحاولات المتنوعة(85).

وفي تقديرنا أن تعريف «التأويل» من حيث هو كشف اللحظة التي يتجلى فيها الوجود- على حسب تعريف «**هيدجر**» - قد يراه «**ريكور**» أوسع مما ينبغي

(83) المرجع السابق، ص 301.

(84) Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, op-cité, p 10.

(85) Ibid, p 14.

لأنه لا يتضمن بالضرورة مسألة تفسير النص. ولكن هذا التعريف يمثل تحولا كاسحا في طبوغرافية التأويل. لقد عنى «**هيدجر**» بما لم يعن به «**ريكور**» - نفسه- بالوسط الأنطولوجي للتأويل[86].

وبهذا أكد «**هيدجر**» أن الفهم كله ذو طابع وجودي تاريخي موحد، لتتهيأ دراسات التأويل لخطوة أخرى على يد «**غادامير**» و«**جاك ديريدا**». ومن هنا كيف ستعالج مسألة التأويل في فلسفة ما بعد الحداثة؟ وكيف ستعمل مثل هذه الفلسفة الأنطولوجية في تحويل اللغة من التصور الوجودي إلى الأفق التأويلي؟ وهل يمكن ذلك فعلا؟. وبعد هذا كله: ما مدى تأثير مثل هذه الأعمال الفلسفية على فكرنا العربي المعاصر؟!

هذا ما سنحاول دراسته في المبحث اللاحق: اللغة في فلسفة ما بعد الحداثة.

---

(86) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 95.

المبحث الثاني:

من خطاب التأويل إلى فلسفة التواصل

إذا كنا اليوم نعيش في بداية عصر الحاسوب، فهذا واقع بشري جديد، لابد من أخذه في الحسبان في فهم الظاهرات وتشخيص المشكلات أو في ابتكار الحلول والمعالجات، ولكن ذلك لا يلغي ما سبق. فالحسوب لا يلغي المصنع بقدر ما يعني حوسبة الصناعة، تماما كما أن ولادة المصنع لم تلغ الحقل بل فتحت الامكان لتصنيع الزراعة. وهذه هي الحال مع كشوفات ما بعد الحداثة: إن نقد العقل التنويري لا يعني التراجع عن العقلانية والاستنارة، على ما يفكر بسذاجة مقلدو الحداثة والمعترضون على إخضاعها للنقد، أي الحارسون لضعفهم والمتشبثون بقصورهم العقلي، وإنما يعني إستخراج إمكانيات جديدة للتفكير، بالانفتاح على ما كان مستبعدا أو مجهولا من جوانب الحياة ومناطق الوجود، وبصورة تتيح صياغة عقلانيات جديدة تتسع لما ضاقت به العقلانية الحديثة.

فحين داهمت الحداثة أشياء الفن مع «**بودلير**» و«**تيوفيل غوتيه**» جرت في المجرى العام للثقافة والفكر أو المدينة أو التقنية، ثم إندغمت بالسؤال الفلسفي، ويمكن أن نقرأ في تضاريسها و«**هوسرل**» «**ميرلوبونتي**» و«**سارتر**» وكذلك «**برتراندر اسل**» وأن نعيد صياغة جملة من المشاغل التي تسرق من الممارسة الجمالية كمالها وتتقمص هيامها فتنزل ضيفة على «**مارسيل بروست**» و«**ريمون روسل**» و«**توماس مان**» و«**لورنس**» بعدما إنفجرت مع ديونيسية «**نيتشه**» ثم أنطولوجية «**هيدجر**» هذا الأخير الذي نهج سبيل المسائلة الفلسفية، واستذكار الإرث الأنطولوجي من أجل إستنطاق المنظومات الميتافيزيقة وتأويليها. فيا ترى هل سيتوقف «**جيل دولوز**»، و«**جاك دريدا**» دون أن ننعطف بنسيان «**فوكو**» و«**ألتوسير**» و«**إدغارموران**» و«**ميشيل سير**» و«**كلود ليفي شترادس**» و«**جورج بوليه**» إلى «**تودروف**» إلى «**فجنشتاين**» و«**تشوميسكي**» إلى «**كريستيفا**» و«**بارث**»، و«**بيرس**» و«**والتر بنيامين**» و«**غادامير**» و«**هابرماس**». .. وغيرهم كثيرون، هل

سيتوقف نقول هؤلاء عند الحدود التي رسمها «**هيدجر**» أم سيحاول كل واحد منهم تجاوز ذلك بنحت خطاب فلسفي جديد يتناسب وقيم الإنسان المعاصر؟! أو بالأحرى كيف سيتحول النص الفلسفي من خطاب للتأويل إلى خطاب للتواصل؟.!

لا يفهم مصطلح «ما بعد الإنسان» (Posthumain) بالمعنى البيولوجي، بل بالمعنى الأنطولوجي، أي لا يشير إلى كائن من نوع جديد، بقدر ما يشير إلى شكل أنسي جديد[1]، فإذا كنا نعيش في عصر المعلومة الكونية وزمن الضوء، حيث العالم يسير ويتغير بسرعة تتغير هي ذاتها بصورة متصاعدة، فلا سبيل إلى التعاطي مع الواقع بعقل جامد يقف عند الثوابت. الأَوْلَى أن تجابه الأحداث بمنطق تحويلي يقف به صاحبه على مفترق التحولات والأزمنة. بقدر ما يشتغل بمساءلة أفكاره والتحول عن عقله، وبصورة تتيح له استباق ما، عبر المشاركة في خلق الوقائع المعرفية والفكرية، أو حتى السياسية والمجتمعية، أو الاقتصادية... فمن لا يصنع واقعه أو لا يحضر في زمنه، الحضور الفعال والمزدهر، لا يحسن الإفادة من ماضيه، كما لا يحسن استقبال آتيه[2].

فالحدث ليس حتمية صارمة، وإنما هو قراءات الإنسان المختلفة واحتمالاته المتعددة والمفتوحة على الوجود. أي هو بحسب ما نتعاطى معه وبما نشتق منه من الإمكانيات. وهذا شأن الإنسان الذي يقف على معالجة أزماته الوجودية، أو تدبير مشكلاته الحياتية[3].

فبالطبع هناك ثوابت لا يمكن القطع الوجودي معها، أو الانقطاع الكلي عنها، كما هو شأن الأسماء والمخزون الرمزي أو الإرث الثقافي. ولكن لا يعني ذلك أن نقع أسرى الثوابت أو أن نصبح ضحية عبادتنا للأصول، بتقديسها والتعتيم عليها أو قفل الكلام بشأنها. وإنما الممكن هو تسليط الضوء عليها

(1) علي حرب (حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية)، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص 203.

(2) المرجع السابق، ص 185.

(3) المرجع نفسه، ص 181.

بمساءلتها وإستنطاقها عما تحجبه أو تستبعده، لقراءتها من جديد، وإعادة صياغتها في ضوء المتغيرات والمستجدات، بحيث تنسج معها علاقات تحويلية، غنية وثمينة، عبر تغيير المفاهيم والأساليب أو المهام والمشروعات.

إن ما يميز خطاب الحداثة في الفلسفة هو إذن التساؤل، التساؤل حول اللحظة الراهنة، ودلالاتها، والإمكانيات التي توفرها للفكر. وهكذا، فالتنوير، كحدث متميز يدشن الحداثة الأوربية وكمسار دائم، يبرز داخل تاريخ العقل وداخل نمو وإرساء أشكال التقنية، كما يبرز في استقلالية المعرفة وسلطتها[4].

فثمة فضاء فكري جديد يتشكل يُؤْثِرُ البعض تسميته فضاء «ما بعد الحداثة»، لأنه لم يعد مجرد إمتداد للحداثة على الصعيد الوجودي، أو مجرد تأويل لها على الصعيد المعرفي، وإنما هو إختراق لفضائها، وتفكيك لمنطقها، وخروج على نماذجها في الرؤية والعبارة أو في الأسلوب والمعاملة. إنها منطقة جديدة للوجود والحياة تنبثق منها إمكانيات جديدة، مختلفة ومضاعفة للتفكير والحقيقة، بالعالم والأشياء[5].

ولئن تحددت الحداثة بوصفها حقبة التجاوز، حقبة الجديد الذي يهرم ويرى نفسه مباشرة مستبدلا بجديد أكثر جدة، في حركة لا تتوقف ييأس منها كل إبداع بالضبط بالمطابقة بها وبفرضها بوصفها الشكل الوحيد للحياة، سيصير من الممتنع الخروج منها بحركة التجاوز (Verwindung)[6].

قبل «**هيدجر**»، يطرح «**نيتشه**» مفهوم ما بعد الحداثة من باب التطرف في الوعي التاريخي الذي يمسك إنسان القرن التاسع عشر من خناقه (يمكن القول بالتحديد: إنسان بدايات الحداثة المتأخرة) ويمنعه قبل كل شيء عن ولادة تاريخ

(4) السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة عند «ميشال فوكو»، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص 95.

(5) علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص 97.

(6) جياني ڤاتيمو، نهاية الحداثة. الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص 185.

جديد حقا، ويمنعه حتى عن إمتلاك أسلوبه الخاص، إلى حد قصره على أن ينضج أشكال فنه، وأشكال عمرانه، وموضته، من هذا المستودع الكبير من الثياب المسرحية التي صار الماضي بالنسبة إليه. ذلك ما ينعته «**نيتشه**» بالمرض التاريخي، ويعتقد بإمكان خروجه منه على الأقل بفضل الدين والفن: وعلى الأخص بفضل اللغة والموسيقى الفاجنرية[7].

وبهذا كان «**نيتشه**» هو أول من بدأ القطيعة الفكرية مع العقلانية المتمثلة بالحداثة ونبذها، حين تحدث عن عتمتها وإظلامها واكفهرارها ومرضها، وهاجم مفهومها حول التقدم، ونزع القيمة عن التاريخ كعملية صاعدة، وبشر بإنسان خارق، يستطيع تجاوز حدود عصره والتعجيل ببزوغ فجر جديد للبشرية[8]. إذ رأى أن المفاهيم الأنطولوجية المتمثلة في التصورات التي تستهدف إعطاء وحدة وكلية ومغزى للتاريخ، هي مخططات للتفسير الميتافيزيقي التي تبغي إدراك الصيرورة، بإفتراض أن لها معنى وأن للتاريخ هدفا، بما يقود إلى العدمية.

وكان «**هيدجر**» وفيا لـ «**نيتشه**» حين تحدث عن هيمنة العقلانية على كل مظاهر الحياة[9]، واعتبار الذات، أو بقوله «ميتافيزيقا الذات»، أساس العالم ومقياسه الوحيد، وهيمنة التقنية، والتي هي لديه لغة جديدة، أو بمعنى آخر إستكمال للمشروع الحداثي، من حيث إحكام الإنسان وسيطرته على الطبيعة، ومن ثم فهي ليست سوى استمرار للميتافيزيقا الغربية، وكما لها على الأرض، حيث التنظيم التقني للأرض هو الصيغة الناجحة والجاهزة للميتافيزيقا[10].

(7) المرجع السابق، ص 184.

(8) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، تر: إلياس بدوي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1974، ص 183.

(9) فالحداثة عند «هيدجر» ما هي إلاّ مرحلة ميتافيزيقية من مراحل الإنسانية، موسومة بإستقبال احتفالي من طرف سيطرة التقنية. (في هذا الصدد أنظر:
Bertrand Vergely, Heidegger, ou l'exigence de la pensée, les essentiels milan, 1997, p 59.)

(10) محمد حافظ دياب، خطاب ما بعد الحداثة (إنحلال الحتمي وإغراء المختلف). مقال منشور في الأنترنيت على موقع: w..w.w.rezar.com

لقد حاولت الحداثة بوصفها حقبة للتجاوز والنقد، أو بوصفها حتى في مستواها الأدنى، حقبة الموضة، العثور على وجود قيمة لهذا الوجود الميتافيزيقي. وهذه المهمة في نظر «**هيدجر**» لم تعد مهمة الفكر، إذ تقنية ما بعد الحداثة لم تصنع للفهم، ولكنها صنعت للسيطرة والتحكم والإلغاء(11).

«**هيدجر**» لا يتوقف عن التأكيد على أن التقنية كتجل سام للحداثة لا يمكن للإنسان أن يتحكم فيها، اللهُمَّ إلاّ إذا حصل إنعطاف تاريخي بظهور عصر جديد للكينونة وبالتالي نمط جديد لانسحابها. ذلك أن سيادة التقنية ليس إنحرافا أو شذوذًا إنسانيا في نظر «**هيدجر**» وإنما هو ظاهرة تتجدر في صلب كل تاريخ بوصفه نسيانا للكينونة وانسحابا لها(12). وواقع كون «**هيدجر**» عندما يرجع إلى الوراء عبر تيه الميتافيزيقا، يبدو دائما أنه يرمي إلى هدف لا يتطابق معها، وكأن هذا الرجوع إلى الوراء كان عليه أن يقوده إلى مكان يقع ما وراء(13).

ولقد تبين آنفا أن كلمتا «فَكَّر» و«تجاوز» (An-denken, Verwindung) بأي معنى ينبغي تعريف فلسفة «**هيدجر**» بوصفها فكرا تفسيريا: لا بمعنى نظرية في تقنية التفسير في وصف الوجود، بل بمعنى أونطولوجي بشكل أكثر جذرية، حيث لا يكون الوجود إلاّ مُرْسَل الإنفتاحات، لكل بشرية لها تاريخ، أنا وأنا (je und je) (في كل الأزمنة)، إمكانها النوعي لبلوغ العالم. إن تجربة الوجود، بوصفها تجربة إستلام جواب لهذا الموروث، هي دائما تذكر وتجاوز.

لن يكون بعد الآن المقصود توجيه المشروع التفسيري نحو الماضي ورسائله، بل ممارسته أيضا حيال المضامين المتعددة للمعرفة المعاصرة، من العالم إلى «المعرفة» التي تدور في وسائل الإعلام (mass media)، مرورا

(11) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، ط1، مارس 2001، ص 159.

(12) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج «هابرماس»، افريقيا الشرق، ط1، 1991، ص 228.

(13) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، سلسلة المعرفة الفلسفية، ط1، ص 198.

بالتقنية والفنون، لتسييرها كل مرة نحو وحدة: وحدة، نظرا لكونها مأخوذة في تلك الأبعاد المتعددة لم يبق فيها أي شيء من وحدة النظام الفلسفي الموروث أي الوثوقي (الدوغمائي)، ولا أي سمة قوية من الحقيقة الميتافيزيقية؛ سيتصل الأمر بالأحرى بمعرفة متبقية صراحة، تتسم بعدد من سمات التبسط (حيث لن توجد الفلسفة في أساس العلوم بل خاتمتها) وعندئذ إذن تأخذ مكانها على مستوى حقيقة «ضعيفة»، ينتسب ضعفها إلى غموض الكشف والحجب الخاص بالإنفتاح لدى «هيدجر»(14).

لقد أمكننا هذا الحجب الخاص، أن نقرأ في التاريخ تصورين مختلفين للتأويل: فتأويل نص ما، حسب التصور الأول يعني الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقل عن فعل التأويل. أما التصور الثاني فيرى على العكس من ذلك، أن النصوص تحتمل كل تأويل(15).

ومن هنا يتضح الفرق بين الفلاسفة الذين تأثروا بـ «**نتشه**» وبين المتأثرين بـ «**هيدجر**»، فصحيح أن هناك فروقا بين كل من «**باطاي**» و«**فوكو**» و«**دريدا**»و غيرهم. .. فالأول والثاني متأثران بـ «نيتشه» وبفلاسفة آخرين أمثال «**لوكاتش**» و«أدرنو» و«**ليفي ستروس**» و«**باشلار**». .. الخ، في حين أن «**دريدا**» يعتبر نفسه إمتدادا للفلسفة الهيدجرية ويقرأ التراث الفكري الغربي بهدف خلخلة أساسه العقلي والتحرر من الميتافيزيقا للإنخراط في عوالم المتخيل والاختلاف والهامش، لكن بالرغم من هذه الفروق فإنهم بقوا سجناء الوعي بضرورة تهديد أسس الوعي(16).

أضف إلى ذلك، أن هذا الموقف من الحداثة ومن التقنية عند «**هيدجر**» لا

(14) جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص ص 199- 200.

(15) إمبيرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص 117.

(16) محمد نور الدين إفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ص ص 235- 236.

يمكن إلاّ أن يذكرنا بموقف فلاسفة النظرية النقدية، فالعالَم المنظم بطرق إدارية صارمة ليس إلاّ ذلك العالم - الصيرورة الذي تصورته ميتافيزيقيا الذاتية التي وجدت في الفلسفة الهيجلية تجسيدها الأسمى. غير أن الفرق الموجود بين «**هيدجر**» والنظرية النقدية الأولى هو أن «**هوركها يمر ماكس**» (Horkhiemer, Max) و«أدرنو تيودور» (Adorno, Théodor) و«**ماركيوز هاربارت**» (Marcuse, Herbert) كانوا يتطلعون إلى مستقبل، ويسعون إلى عالم يسترجع فيه الفرد حريته. في حين أن «هيدجر» ينتقد التقنية بإسم رومانسية تلجأ إلى الماضي أكثر مما تنظر إلى المستقبل، ثم إن فلاسفة النظرية النقدية تعاملوا مع ما يسمى بالثقافة الجماهرية بوصفها استلابًا وليس بإعتبارها تحكما في الأشياء والناس كما يرى «**هيدجر**». ومما لا شك فيه أن فلاسفة النظرية النقدية تأثروا ببعض أفكار «**هيدجر**». وخصوصا «**هاربارت ماركيوز**»، ولكن إدخالهم للعلوم الإنسانية والإجتماعية في فلسفتهم جعلهم أكثر قدرة على الاقتراب من واقع المجتمع الصناعي الحديث[17].

إذن، وأمام هذه الأفكار المتصلبة والمعطيات الجوهرية كيف فهم شراح «**هيدجر**» مسألة اللغة وعلاقتها بالأنطولوجيا في فلسفة ما بعد الحداثة؟ وكيف عملوا لتجاوز فكر أستاذهم؟ .! فهل هناك آليات أخرى للتنقيب عن الوجود غير تأويل اللغة؟ ! وإن كان كذلك ما الجديد في تنظيراتهم هذه؟ .!

إن التأويل المعاصر يبتعد عن كل تأويل ميتافيزيقي وينفصل أولا عن أحادية المعنى وأوليته وواحديته، وينفتح ثانيا على أفاق لا حصر لها، مما يجعله تأويلا لا نهائيا. غير أننا لا ينبغي أن نفهم هذه اللانهائية وذلك الانفتاح في إتجاه المستقبل فحسب، وإنما حتى في الاتجاه المعاكس. ذلك أن الفكر المعاصر عندما يجزم بلانهائية التأويل، لا يثبت فحسب تعدديته، وإنما أساسا عدم انطلاقه من لحظة صفر للمعنى. إذ أننا مهما تراجعنا فلن نجد إلاّ تأويلا أعيد تأويله ولن نقف أبدا على الكائن في عرائه وعلى أي «معطى أول»، وأية درجة صفر

(17) المرجع السابق، ص 229.

للدلالة»[18].

وبهذا حاول «**بول ريكور**» الإفلات من قبضة «**هيدجر**» من أجل تعرية هذا الكائن الأنطولوجي. فلماذا هذا الاختيار؟ .! إن مرجع ذلك-في نظرنا- إلى أمرين:

الأمر الأول: هو أن طريقة «**هيدجر**» الجذرية في التساؤل لا تترك المشكلات التي ينطلق منها الأول - أي «**ريكور**» - دون جواب فحسب، ولكنها تفقدها حضورها جملة واحدة. إن الأسئلة التي تواجه «**ريكور**» هي الآتية:

كيف نُكِون أورغانونا للتفسير أو لعمليات فهم النص؟! كيف نقوم بوظيفة التحكم بين التأويلات؟.! .. إن كل هذه الأسئلة غير معتبرة في التأويل الجذري الهيدجري المتعلق بالأسس وذلك يرجع إلى أن مثل هذا التأويل لم يقع إنتاجه أصلا للإجابة عليها وإنما بالأحرى لتعويمها داخل التأويل الأساسي[19].

أما الأمر الثاني: فتابع للأول، ذلك أن طريق الصعود من الفهم الإبستيمولوجي أي الفهم كطريقة في المعرفة، إلى الكائن الذي يمارس عملية الفهم، أي الفهم كضرب من ضروب وجود الكائن، إن هذا الصعود يتطلب ضبط الكائن نفسه من خلال مختلف أوجه تحققه المعبر عنها في مختلف البنيات الرمزية[20]. وفي الحقيقة فإن هذا المنحنى هو ما جعل «**ريكور**» يتجاوز الطرح الهيدجري، إذ سيكون من بين الفلاسفة المعاصرين الأكثر انفتاحا على خارج الفلسفة أي على العلوم الإنسانية وكذا اللسانيات والسيميولوجيا.

وبهذا يؤكد «**ريكور**» أن الفلسفة التفكيرية عليها أن تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج التي توصل إليها مختلف العلوم التي تؤول إشارات الإنسان، وعليها أن تكشف الذات الفاعلة وراء الأنقاض التي أخفاها تحتها أسياد فلسفة الشك، قبل

(18) عبد السلام بن عبد العالي، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1999، ص 40

(19) P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique II, ed- seuil, 1969, p 14.

(20) Ibid, pp 13- 14.

أن تستطيع أن تقييم أنطولوجيا. الانطولوجيا في عصرنا على حسب تقدير «**ريكور**» لا يمكن أن تكون إلاّ عبر توسط إشارات علم الدلالة. وبهذا يأخذ «**ريكور**» على «**هيدجر**» إقامته انطولوجيا مباشرة، إذ إن هذا مثل لم يعد جائزا، فالفيلسوف يعيش في أيامنا وسط عالم من الإشارات تأتيه من العلوم الإنسانية، وكل كوجيتو لابد له من الاستجابة للتحديات التي تطرحها هذه الإشارات[21].

إن الاستعارة على حسبه، تعمل على إعادة تبْيين الواقع، ووصفه، وعيشه شعريا، الاستعارة ليست تحريفا ولا معنى غير متوقع، بل إنها تعبر عن عطش الإنسان لإعطاء الوجود معنى جديدا، أي أنها تستعيد كل علم التأويل، وتأول الإنسان ككائن قادر على إعادة تركيب الحقيقة والواقع والعيش كشاعر بفضل مثل هذه العملية[22].

وعلى غرار «**ريكور**»، ترتبط اللغة في فلسفة ما بعد الحداثة وبالخصوص عند «**ميشال فوكو**»، بالتناهي وبالإنسان، وتظهر تلك الصيغة التي أثارت جدلا كبيرا في أوساط المثقفين، ونعني بها صيغة «موت الإنسان». وذلك لأن كينونة الإنسان وكينونة اللغة في الثقافة الغربية لم تستطيعا التعايش أو الانفصال، بل كانتا متنافرتين إلاّ أن العودة القوية للغة في العصر الحديث، وإمكاناتها الجديدة أكّدت أن: «الإنسان نهائي وأنه حين يبلغ ذروة كل كلام ممكن، لا يصل إلى صميم ذاته بل إلى حافة ما يحده، في تلك المنطقة حيث يهيمن الموت، وينطفئ الفكر، وحيث الوعد بالأصل يتراجع إلى ما لانهاية[23].

عودة اللغة القوي يؤدي إلى إختفاء الإنسان أو إلى زواله، فصحيح أن الإبستيمة الحديثة سمحت بظهور الإنسان عندما تبعثرت اللغة، ولكنها الآن وبفعل الألسنية والتشكيل المنطقي والتأويل فإنها تلملم أوصالها، ومادامت تعلن

(21) جورج زيناني، (اللغة كمنهج لتفكيك الفلسفة أو لتوسيع أفقها في الفكر الغربي المعاصر)، مجلة فكر عربي معاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 98/ 99، سنة 1992، ص 91.

(22) المرجع السابق، ص 91.

(23) Rymond Bellour, Le livre des autres, Ed. 10- 18, Paris, 1978, p 24.

عودتها الجديدة آلا يتوجب على الإنسان أن يعود إلى عدمه الهادئ الذي حجرته في الماضي وحدة الخطاب المسلطة في العصر الحديث؟، وبإختصار وكما يقول «**فوكو**»: «كان الإنسان صورة بين نمطين مختلفين لكينونة اللغة، أو أنه لم يتكون بالأحرى إلاّ بعد أن تحررت اللغة من التمثيل والذي كانت محصورة بداخله فتبعثرت: لقد ركب الإنسان صورته في فجوات اللغة المقطعة الأوصال، ليست هذه بالطبع تأكيدات، بل هي على الأكثر أسئلة لا يمكن الإجابة عليها، بل يجب أن تترك معلقة حيث تطرح، مع العلم أن إمكانية طرحها تفتح دون أدنى شك أفق فكر مستقبلي»(24).

«**فوكو**» لا يرى أن اللغة فقط هي مسكن هذا الوجود، أي هي مكان فارغ من الإنسان وأشيائه، إنه المكان اللاإنساني وغير المحجوز بشكل كامل. إن للغة طابع وجودي سابق عن الإنسان. إنها المكان الذي يفكر فيه الإنسان، ومن هنا خطورتها عليه، وخطورة أن يفكرها الإنسان(25).

وبهذا يرى «**فوكو**» أن «**نتشه**» هو الذي جعل من فقه اللغة والفلسفة حيزا لتفكير اللغة بشكل جذري، وخاصة عندما طرح سؤال: من المتكلم؟! وأجابه «**ملارميه**» أن المتكلم هو: (الكلمة في وحدتها، في تذبذبها الهش)(26)، ومن هنا طرحت مسألتين أساسيتين متعلقتين باللغة والإنسان معا ونعني بهما مسألتي الكينونة والتناهي.

وتجدر الإشارة هنا، أنه سبق لـ «**فوكو**» وأن أشار إلى فعل الكينونة في تحليله لنحو «**بول روايال**» ولكنه يربطه بالإنسان، وذلك لأنه إذا كان التمثيل هو الذي يحدد إبستيمية العصر الكلاسيكي، فإن ما يحدد إبستمية العصر الحديث هو الإنسان، لقد حل الإنسان محل الخطاب، وفي هذا الوضع الجديد كيف تنسج

---

(24) Ibid, p 311.

(25) الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 48.

(26) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 259.

اللغة علاقتها حتى بوجود الإنسان؟.

«**فوكو**» يعتقد أن: (الإنسان خاضع للعمل والحياة واللغة. فهي التي تحدد وجوده الواقعي. فلا يمكن الوصول إليه إلاّ من خلال كلامه، جسده، أو الموجودات التي يُوجِدُها إذ تبدو وكأنها تمسك بالحقيقة، بينما لا يكتشف الإنسان نفسه حين يفكر، إلاّ بصورة كائن هُوَ، في الأعماق الموجودة حتماً وراء تفكيره، والسابقة له قطعًا، فهم حامل لكلمات وجدت قبله)[27].

وهذا معناه أن اللغة تحاصر الإنسان وتتمتع بأسبقية وجودية عليه، إنها تعني تلك الفكرة التي قالها «**نتشه**» - في تعبير «**فوكو**» - من كون الإنسان مغمور بالعلامات، ومن أن البعد اللغوي لا يتساوى مع البعد الإنساني، إنه هو الذي قال لنا حيث توجد العلامات لا يوجد الإنسان، وحيث ما تتكلم اللغة أو العلامة، يصمت الإنسان»[28].

ويؤكد «**فوكو**» أن ما يشغل الآن حاضر الثقافة المعاصرة هو بروز كينونة اللغة وهيمنتها. لقد إتضح أنه بمقدار ما تسطع في الأفق تلك الكينونة؛ بمقدار ما تفقد الصورة الحديثة عن الإنسان خصائصها. لقد أصبحت اللغة تحاصر الذات من جميع الجهات، الذات التي إحتلت، وإلى الأمس القريب، مكان الصدارة ومركز العالم، أصبحت اللغة الآن هي التي تقول الحقيقة عنها. إن ما يلوح في أفق الإمكانيات القصوى للغة هو النهاية الوشيكة للإنسان. هذا الإنسان الذي، وبعد أن حاول كل كلام ممكن، وبعد أن إستنفذ كل إمكانية للكلام، لم يزدد إلاّ إقتناعا بأنه أسير للغة، ومغمور بها[29]. ولم يصل إلى أعماق ذاته ولا إلى صميم نفسه كما كان يأمل، بل أشرف في النهاية على حافة ما يحدده، أي على تلك المنطقة التي يحوم حولها الموت وتخمد جذوة الفكر[30].

---

(27) المرجع السابق، ص 261.

(28) Rymond Bellour, Le livre des autres, op-cité, p 81.

(29) أوبير دريفوس، وبولرابينوف، ميشال فوكو مسيرة فلسفية، تر: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ص ص 11- 21.

(30) عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، ديسمبر 1992، ص 168.

وبالإضافة إلى إتساع مجال هيمنة اللغة وبروز كينونتها، بل وربما بفضل ذلك، تبلور في الثقافة المعاصرة الغربية ضرب جديد من التفكير، بعيدا عن الديكارتية، وحتى عن الكانطية، يطرح، وربما للمرة الأولى حسب ما يرى «**فوكو**»، مشكل وجود الإنسان من زاوية إهتمام الفكر بسبر أعماق اللامفكر فيه، والإنصات إلى همساته، وكشف الحجاب عن بعض أحواله. لقد أصبح الفكر يدرك بأن موضوعه الرئيسي هو اللاشعور، أو اللامفكر فيه، الذي يشرطه ويحدده. إذ نقرأ لـ «**فوكو**»: «إن ما أصبح يخترق الفكر الحديث كله هو قانون التفكير في اللامفكر فيه»[31].

وإذا كان «**فوكو**» يعود دائما إلى نصوص «**هيدجر**» فذلك لأن شخصية هذا الأخير في نظره، تعتبر نموذجا للتوجه الفلسفي الذي جمع بين اللغة والكينونة وذلك من خلال تفكيره الجذري في اللغة والإنسان. هذه المهمة التي يتخذها «**فوكو**» قاعدة ومنطلقا للتفكير في اللغة.

ويطرح «**فوكو**» بذلك مجموعة من الأسئلة على فلسفة «**هيدجر**»:

لماذا هذا التمجيد الدائم للسؤال؟ ولماذا يعتبر «**هيدجر**» كل ما كتبه مجرد أسئلة؟ آلا يعود ذلك لكونه، عندما أثبت أفول الأصول واستحالة بلوغها، جعل ذلك الأفول مقرونا بأصل أولي وبفجر عميق ربما كان هو ما يفسر تعلق «**هيدجر**» بفجر الفلسفة وحواره الدائم معه؟! تلك هي الأسئلة التي يطرحها «**فوكو**» على النص الهيدجري، ذلك أن «**هيدجر**» وهو يقر بإخفاء الأصول، يُؤمن على معنى أبدي، معنى غائب حاضر في الوقت ذاته، معنى يشكل مدار التاريخ لأنه لا يفتأ يحضر أثناء تواريه. وما إلحاحه على إستخدام مفهوم اللا مفكر فيه، في نظر «**فوكو**»، إلاّ علامة على التعلق بذلك المعنى، وعودة مقنعة إلى فلسفات الكوجيطو «مادام اللامفكر فيه مسكونا على الدوام بنوع من الكوجيطو»[32].

إن كتاب «**فوكو**» «الكلمات والأشياء» «Les mots et les choses»، كان

(31) المرجع السابق، ص 168.

(32) المرجع نفسه، ص ص168-169.

يهدف في نظرنا إلى «إعلان نهاية الإبستيمية الحديثة، من أجل التساؤل حول كينونة اللغة، أو على الأقل عن الوحدة الضائعة للغة»، وهو يعترف بأنه لا يملك جوابا عن سؤاله، وهذا مخالف للعلم[33]. فما الجدوى من فلسفة لكينونة اللغة، إذا لم نكن نعرف معنى هذا الكائن، ولا ماهية اللغة، ولا أصل هذه المفاهيم؟ .!

فوعيا بصعوبة «الحلقة الميتافيزيقية» التي توقعنا فيها فلسفة «**هيدجر**» فإن «**فوكو**» يدعونا إلى إقامة حفريات للخطاب تعتبر المعنى فعلا من أفعال العلاقة يشترط حضوره بوجود شبكة من التمفصلات، معنى لا يتقدم الخطاب ولا يتأخر عنه، لا يظهر فيه ويتجلى، لكنه لا يختفي ويتوارى[34].

إن اللغة قد مرت - كما يصفها «**فوكو**» - بثلاث مراحل: مرحلة التشابه في عصر النهضة، ومرحلة الخطاب في العصر الكلاسيكي، ومرحلة الإنسان في العصر الحديث، حيث تبعثرت وظهر مفهوم الإنسان، وما إن عادت حتى إختفى أو عاد إلى عدمه القديم[35].

ومنه فالربط الذي يقيمه «**فوكو**» بين الكائن اللغوي والكائن البشري لا يدخل في إطار العلوم الإنسانية بقدر ما يدخل في إطار الفلسفة، لذلك فإن طرح السؤال من يتكلم لا علاقة له باللغة النسقية أو بالألسنية، ذلك أن اللغة ليست موضوعا وإنما آداة ووسيلة في يد الإنسان.

إذن فـ «**فوكو**» يعتقد أن الفكر الحديث ينطلق من مبدأين أساسين في ما يتعلق باللغة: أولهما أن هناك أشياء تتكلم من دون أن تكون لغة. والثاني أن اللغة تعني دوما غير ما تقوله. وبهذا فجميع الكائنات تتكلم حتى وإن ظلت صامتة، وهي إذ تتكلم تعني غير ما تقول.

أما في ما يخص الحداثة عند «**فوكو**» فإنها تقوم لا لتضفي دلائل جديدة على أشياء لم يكن لها معنى، وإنما لتغيير طبيعة الدليل وتبدل الكيفية التي كان

(33) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 58.

(34) المرجع السابق، ص ص 58- 59.

(35) الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، مرجع سبق ذكره، ص 82.

يؤول بها. لم يعد الأمر يتعلق بالبحث عن التناغمات والتشابهات والأهم من ذلك أن التأويل لم يعد بحثا عن معنى أول، بالمعنى الهيدجري، وإنما أصبح يعني إعطاء أولويات، أسبقيات لمعنى على آخر[36].

لقد وجد «**فوكو**» بعد «**هيدجر**» أن التأويل يستحوذ بعنف على تأويل آخر سابق عليه، فيقبله لكي ينزل عليه ضربات عنيفة، وكأن الوظيفة التوسيعية للنص الأصلي، لا تتم عبر مهادنة الآخر، وإفساح الصدر له، وإنما تحتم الرغبة الآنية، والمنفعة العاجلة، التنكر له ودفعه حتى يتمكن المؤول - عبر «نفاق اللغة» - من تبرير فعله[37].

أما إذا إنتقلنا إلى فلسفة «**غدامير**» فإن هذا الأخير نجد فكره قد تأثر بالفلسفة اللغوية والتأويلية التي وضعها «**هيدجر**»، إذ يعتبر أن كل فهم تأويل[38]. غير أن التأويل عنده ليس إستخراجا لمعنى موضوعي وخارجي يستقل به النص، وإنما هو دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص، لأن المؤوّل لا ينظر في النص النظر المجرد، وإنما يستمع إليه إستماعا حيا، فيتوجه إليه بأحواله الحاضرة وتصوراته المكتسبة من غير أن تضر هذه الأحوال والتصورات الخاصة في شيء هذا الاستماع، لأن مصيرها الزوال عند حصول الفهم المطلوب[39].

يقول «**غدامير**»: «أن الوجود القابل للفهم هو اللغة، ولا شيء آخر غيرها، ذلك أن اليوم، فكر ما بعد الحداثة لا يهدد عوامل التواصل بقدر ما يهدد النمو الشاذ للغات المتخصصة، اللغة العلمية بشكل خاص». وهكذا فإن التفسير لدى «غدامير» لا يلتفت وحسب إلى الموروث من الماضي، بل إلى تلك القارات الألسنية التي تبدو لنا بعيدة وغريبة، والكتيمة كما هي الثقافات البعيدة في الزمان والمكان[40].

---

(36) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، ط1، مارس 2000، ص 39.

(37) Foucault (M), La volonté de savoir, Gallimard, 1976, pp 52- 53.

(38) Gadamar (H-G). Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Ed. du Seuil, Paris, 1976, p 48.

(39) Ibid, p 329.

(40) جياني ڤاتيمو، نهاية الحداثة، مرجع مسبق ذكره، ص 199.

كما اعتبر «**هانس جورج غدامير**» وعلى خلاف «**مارتن هيدجر**» أن الحوار أساسه اللغة، فكل تأويل ذو طبيعة لغوية، يكون فهمه لغويا كذلك، وتصبح اللغة بذلك ليس مجرد أداة يتوسل بها الإنسان في التعبير عن أغراض خارجية فقط، وإنما أساس حقيقة حوارية يتواجه فيها عاَلَمان لغويان مختلفان يصيران تدريجيا إلى التداخل فيما بينهما، فتنبثق عن هذا التداخل لغة متجددة تحمل معاني غير مسبوقة؛ وبهذا، يكون الفهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم[41].

إن الوجود الحقيقي عند «**غدامير**» هو وجود حواري، وأن التحاور الفلسفي هو تواجه جانبين هما: «النص التراثي» و«الفيلسوف»، ويكون هذا التوجه على طريقة مقابلة السؤال بالجواب، إذ يضع المتفلسف السؤال الذي أثاره فيه التراث من خلال النص الذي بين يديه، منتظرا أن يتلقى جوابه من هذا النص نفسه[42]. هذا الانتظار الذي يدل على أن كل حوار يكون مداره على حقيقة مخصوصة، من غير أن تكون هذه الحقيقة منفصلة عن المتحاورين إنفصال الشيء الموضوعي، ولا متصلة بها إتصال الشيء الذاتي، وإنما هي شيء يدور بينهما كما تدور اللعبة بين الممارسين لها؛ ولا حقيقة أنسب لأن يدور عليها الحوار التأويلي الفلسفي من جهاز التصورات الذي يتوسل به في ممارسته الفهم، فيتأمل، في إنعكاسه على ذاته، «الشمولية التأويلية» و«الخاصية الحوارية» و«الوجود التراثي»[43].

وإذا كان «**غدامير**» قد أكد على أهمية اللغة وعلى الارتباط الوثيق بينهما وبين الوجود، فاللغة والوجود لديه شيء واحد، فإن «يورغن هابرماس» يتهمه بنوع من المثالية اللغوية من حيث أنه يجعل اللغة مطلقة ومن ثم فشل في فهم جوانب سياق الحياة الاجتماعية التي تشكل الشروط التي وِفقا لها يتم تأليف

(41) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص ص 109 - 111.

(42) Gadamar (H.G), Vérité et méthode, op-cité, p 225.

(43) Gadamar (H-G), L'art de comprendre: hermeneutique et tradition philosophique, ed. Aubier, Montaigne, 1982, pp 26- 30.

رؤى العالم بصورة تجريبية. «إن «**غدامير**» لم يضع في اعتباره حقيقة هامة وهي أن اللغة تعتمد على عمليات إجتماعية خارجها» يقول «**هابرماس**»(44). ومن ثم يرى هذا الأخير أن صياغة «غدامير» للغة غير كافية لأنها لا تفسر الإطار البنائي الذي يتم فيه الحوار.

ولقد أراد «**هابرماس**» أن يكون هناك ارتباط بين الفهم الهيرمينوطيقي ونقد الإيديولوجيا. فوجود التواصل المشوه يتطلب منا ضرورة تجاوز الفهم الهيرمينوطيقي إلى نقد الإيديولوجيا. ويتطلب نقد الإيديولوجيا - بالطبع - نسقا يضع في اعتباره الشروط التجريبية التي بناءً عليها يتطور التقليد ويتغير(45).

إن الأزمنة الحديثة تتميز بالقطيعة التاريخية الأساسية التي قام بها «**ديكارت**» - يقول «**هابرماس**» -، بينما يمثل «**نتشه**» في تصور «**هيدجر**» الحداثة الأخرى، والحداثة الراهنة، أي أنه إذا كان «**نتشه**» بشر بنهاية فلسفة الوعي والذات، فإنه في الوقت نفسه، دشن إنطلاقة فلسفية جديدة تنزاح عن هيمنة الهوية وتقول بإختلاف جذري يعيد للكائن وللزمن معناهما الواقعيين، ويُعبران عن إرادة للقوة لا تعترف بإيقاع الزمن الحديث ولا بأخلاقيته النفعية(46).

«**هابرماس**»، بالرغم من إعترافه بنوع من المثالية في مفهومه للحداثة المعيارية فإنه ينفي كل طابع يوتوبي عن نظريته، لأن العقلنة التواصلية منبثّة في كل تعبير لغوي، على إعتبار أن كل فعل لغوي يستهدف الإتفاق والتفاهم المتبادل. والإتفاق هنا، يفترض نضج المشاركين في التفاعل. ولذلك فإن هذا النضج التواصلي يشكل نوعا من الصناعة للعقلنة التواصلية(47).

إن «**هيدجر**» في نظر «**هابرماس**» جعل من «**نيتشه**» لحظة فكرية تبشر ببداية

(44) Habermas (J), profils philosophiques, trd: F. Dartin, Gallimard, 1974, pp 28-39.

(45) محمود سيد أحمد، البرجماطيقا عند هابرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، مصر، ط2، 2000، ص 10.

(46) Habermas (J), Connaissances et intérêts, T.G, Clémençon, Gallimard, 1976, pp 17-19.

(47) محمد نور الدين إفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 230.

حداثة فلسفية مختلفة. وإذا كان «**نيتشه**» جعل من «**فاغنر**» (**Wagner**) نموذجا رومانسيا للإنفلات من صرامة الزمن الحديث، فإن «**هيدجر**» وجد في الشاعر «**هولدلرين**» النموذج الممثل للإله الغائب(48).

إذ يمكن أن يلتقي كل من «**هيدجر**» و«**هابرماس**» في نقطة إدانة العقلنة الأداتية، غير أن الفيلسوفين يختلفان في أفاق الإنفلات من هيمنتها. ذلك أنه إذا كان «هيدجر» يَرْجِعُ إلى النشاط الفني وإلى اللغة الشعرية وإلى الفكر ما قبل السقراطي، لمقاومة طغيان التقنية، فإن «**هابرماس**» يعتبر أن الأخلاق التواصلية والمناقشة العقلية البرهانية في إطار نظرية نقدية للمجتمع، يمكن أن تحرر الفرد والجماعة من كل أشكال الهيمنة سواء أكانت تقنية أو سياسية(49).

ومن هنا، يمكن فهم أن فكر «**هيدجر**» هو فكر أصيل وثوري، بمعنى أنه يقف خارج العلاقات المأخوذة كمسلمات ينبغي أن تُعاش، فيفندُها من وجهة نظر تتعلق بوعي الفرد وكينونته. وهكذا كان «**هابرماس**» تحت هيمنة الوعي الهيدجري في ما يخص مسألة مفهوم اللغة، وذلك من حيث إمكانية زيف كل شيء وإتاحة فرصة التأمل وفعل الإنعتاق مما هو محيط بنا ومفروض من قبل خيارات أخرى خارجة عنا. وهذه هي البذرة الأولى التي قادته إلى تطلع إجتماعي للتحرر(50).

هذا من جهة باب الإتفاق الحاصل بين «**هابرماس**» و«**هيدجر**»، أما إذا تطلعنا إلى زاوية مغايرة فإننا سنجد من وجهة نظر أخرى، أنه كان من الصعب على «**هابرماس**» أن يلتقي مع «**هيدجر**» من جهة ومع فلاسفة الإختلاف من جهة أخرى، أو أن يشاطرهم في منطلقاتهم وخلاصتهم، حتى ولو أنه يعتبر نفسه جزء من فلاسفة ما بعد الحداثة الفكرية. فصعوبة اللقاء تتمثل أولا: في الموقف من العقلنة، لأنهم يرون فيه مصدر المعاناة وسبب القلق الوجودي الذي يعيشه الإنسان الحديث، فما يؤاخذه «**هابرماس**» على «**هيدجر**» هو إختياره لنقد

(48) المرجع السابق، ص 225.

(49) Habermas (J), La technique et la science comme idéologie, trd. J.R. Ladmil, Denöel / Conthier, 1973, p 109.

(50) علاء ماهر، مدرسة فرانكفورت، من هوركها يمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، ص 88.

العقلنة، دون التمييز بين ما هو آداتي منتج للإستلاب والتشيؤ وما يساعد على تحرر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء. فنقد العقلانية الأداتية عن طريق نحت لغة جديدة لهذا الوجود ضرورة حضارية لكن شريطة أن تكون آداة النقد قادرة على ممارسة النقد على ذاتها من جهة، وأن يراعي هذا النقد معايير التواصل من إداعات الصلاحية في التنقيب اللغوي عن الحقيقة والدقة والصدق من جهة ثانية(51).

ويصعب أن يلتقي «**هابرماس**» مع «**هيدجر**» ثانيا: لأنه يؤكد على ضرورة إحترام أخلاق تواصلية، في حين أن فلاسفة الاختلاف يرون فيه - أي في الاختلاف - عنصرا من النظام العام الذي يُكرّس الهوية ويعمل على إعادة إنتاجها(52).

ومهما يكن من شأن الإختلاف الكبير الموجود بين النمط النقدي الهايدجري والنقد الهابرماسي للحداثة وللتقنية وللغة، فإن «**هابرماس**» إنشغل، بشكل كبير، بمواقف «**هيدجر**» منذ كتاباته الأولى. بالرغم من أنّ «**هابرماس**» يدخل «**هيدجر**» ضمن لائحة الفلاسفة الذين فكروا في الحداثة من منطلق يستلهم أسلوب النقد النيتشوي، أي أولئك الذين حاولوا الخروج من الميتافيزيقا الغربية ومن دائرة فلسفة الوعي والأصل، فإنه مع ذلك يؤكد، أي «**هابرماس**»، أن «**هيدجر**» لا ينتبه إلى فشل محاولته للإنفلات من تأثير فلسفة الذات، ولم ينتبه إلى أن ذلك ناتج عن كون سؤال الكينونة لا يمكن أن يطرح إلاّ في أفق فلسفة الأصل، كيفما كان التعديل المتعالي الذي أدخله عليها. فالمَخْرج الموضوع أمامه يتمثل في العملية التي إنتقدها بإستمرار والمتعلقة بـ «قلب الأفلاطونية» (Inversion du platonisme) الذي قام به «**نتشه**»، وبذلك يقلب فلسفة الأصل بدون الخروج من اشكاليتها(53).

ويعود «**هابرماس**» إلى نحت مفاهيم جديدة لفلسفته، من أجل أن يقوض فلسفة «**هيدجر**» الميتافيزيقية، ولكي يدحض لغته الغريبة نوعا ما، وذلك حتى

(51) Habermas (J), Le Discours philosophique de la modernité, trad: Christian Bonchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, 1988, pp 157 - 190.

(52) Ibid, pp 157- 190.

(53) Habermas (J), Discours philosophique de la modernité, Ed. Gallimard, Paris, 1988, p 180.

يتسنى له قراءة تلك العلاقة بل تلك العلاقات التي ينسجها الناس فيما بينهم، أو التي يقيمونها مع الطبيعة وبقية الكائنات، على سبيل التبادل والتداول، أو على سبيل الإندماج والتفاعل. وهذا في نظر «**هابرماس**» هو فعل التواصل: إنه عبارة عن تعايش الناس بعضهم مع بعض، أو وسط محيطهم الطبيعي، وما يجعل الإتصال ممكنا، هو الوسائط والوسائل التي يبتكرها البشر كما تتجسد في اللغات أو في التقنيات، أي في المنتوجات الرمزية من العلاقات والنصوص والمعايير. أو حتى في المنتوجات المادية.

وإذا كان هذا هو شان الإجتماع البشري، إنما ينبني بالتعايش والتواصل، فإن العصر الآن هو عصر التواصل، إذ أن ثورة المعلومات قد أفضت إلى عولمة الإتصالات، وفتحت بذلك إمكانات لا سبق لها، للتبادل بين الناس والمجتمعات، تتيح للمرء أن يتجوّل في العالم، عبر الكرة الزجاجية، فيحِصّل معارفه أو يدير أعماله دون أن يغادر منزله[54].

فالنظريات التي تساعد على توضيح مسائل عملية تتفق - في نظر «**هابرماس**»- مع الفعل التواصلي، مشيرا إلى أن النظرية يجب أن لا تكون بمعزل عن الحياة. ويذهب إلى أن هناك ثلاث نواحي تتبدى فيها العلاقة الوثيقة بين النظرية والعمل، أولهما الجانب الإبستمولوجي للعلاقة بين المعرفة الإنسانية والمصلحة. فالمعرفة يجب أن تكون مشروطة بالمصلحة. وثانيها الجانب التجريبي للعلاقة بين العلم والسياسة في الأنساق الاجتماعية المتقدمة، وثالثهما الجانب المنهجي لنظرية إجتماعية تهدف إلى افتراض دور النقد؛ النقد المرتبط بغاية عملية وهي تحرير الذات والخلاص[55].

في الحداثة الفلسفية يركز «**هابرماس**» على مفهوم العقل التواصلي، إذ يعتبر أن الحداثة لا ترتبط بعملية إمتلاك معرفة ما ولكنها تتوقف على الطريقة التي يعبر بها الأشخاص القادرون على الكلام والفعل عن هذه المعرفة. الحداثة تتمثل في الأسلوب المتبع لإكتساب أو إستعمال المعرفة من طرف شخص ما، وفي

(54) علي حرب، حديث النهايات، مرجع سبق ذكره، ص 183.

(55) محمد سيد أحمد، البرجماطيقا عند «هابرماس»، مرجع سبق ذكره، ص 08.

الطريقة التي تصاغ بها التعبيرات الرمزية. ومن ثم فإن الحداثة هي بالدرجة الأولى، مسألة إجرائية. أي أن الأشخاص القادرين على الكلام والفعل، ومن خلال تعبيراتهم الرمزية المطوقة داخل سياق تواصلي، يستطعون تبرير ونقد القضايا أو أفعال الكلام المتلفظة أو الملفوظة. وبالعكس فإن كل قضية أو فعل للكلام يرفض تقديم حججه ويقاوم النقد فإنه يطرد نفسه مما هو عقلي(56).

ولكن ماذا يجب أن نفهم من كلمة تواصل؟. التواصل ليس مجرد محادثة أو تبادل للمعلومات، بل إنه يتمثل في ذلك البعد التداولي للغة، ومن ثم يغدو التواصل عبارة عن لغة تنتج فعلا ما، بل إنه يشير بالتدقيق، إلى الفاعلية الخصوصية للغة بوصفها لغة. وما يميز هذا الإنتاج الخاص للغة يتجلى، عند «**هابرماس**»، في ما يسميه بالتوافق والاتفاق بإعتباره الوظيفة الأساسية التي تحرك النشاط اللغوي(57).

في إعتقادنا، أن «**هابرماس**» لم يحاول تحليل شروط إمكانية إنتاج المعرفة عن طريق اللغة. كما حدده «**كانط**» أو «**هوسرل**» وإنما حاول تحليل الشروط الضرورية للفهم. وإذا ما تأملنا عن كثب في الشروط التي ينبغي أن تتوافر من أجل أن نتفاهم فيما بيننا على شيء من الأشياء، فإننا نكتشف شيئا غريبا بالفعل. نكتشف وجود مسلمات ضمنية عملية محتومة ذات مضمون معياري ضابط. هذا يعني أنه قبل أن ندخل في أي نوع من أنواع المناقشة أو المحاجة بما فيها الكلام اليومي العادي الجاري بين طرفين، أي بمجرد أن نُقبِلَ بالتفوه بالكلام، فإننا نفترض مسبقا وبإتفاق الطرفين أننا مسؤولين(58).

إن «الفعل التواصلي» يتمثل بالربط بين مستويات العمل الخاصة بالفاعلين

---

(56) Habermas (J), L'approche herméneutique, in Logique des sciences sociales, trad: Rainer Rochlitz, P.U.F, 1987, pp 184- 212.

(57) Ibid, pp 184- 212.

(58) حوار مع الفيلسوف الألماني «هابرماس»، حتى نكون حداثيون إطلاقا، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 70/ 71، نوفمبر / ديسمبر، 1989، ص 127.

المختلفين وذلك عن طريق إستخدام القوة المحرضة عقلانيا، هذه القوة المتضمنة بالضرورة في أفعال النطق اللغوية. ويضاف إلى ذلك أن «الفعل التواصلي» لا يمكن أن نستبدل به ممارسات من نوع آخر أيًا يكن السياق والظروف. فعملية التفاهم اللغوي لا يمكن أن نحل محلها كيفما شئنا آليات أخرى لتنسيق الأعمال[59].

وقد يلاحظ كثير من الباحثين في الإتجاهات اللسانية، ولا سيما منها المقاربة السميتوتيكية أو البنيوية، أن التمازج الذي يؤكد عليه «**هابرماس**»، بين اللغة والإتفاق يعبر عن إختزال بيِّن للظاهرة اللغوية، ثم إننا حتى لو سلمنا بضرورة الإلحاح على الأبعاد التداولية للغة، فإن المرء يمكن أن يُلاحظ بأن اللغة لا تستهدف التوافق والإتفاق دائما. فاللغة يمكنها أن تصبح آداة في يد إرادة لإستخدام الآخرين وخدمة إستراتيجية لا تستجيب مطلقا لشروط التوافق والإتفاق[60].

تغدو مهمة الهرمينوطيقا الفلسفية في نظر «**هابرماس**» في محاولة الوصول إلى فهم عن طريق الحوار (**Dialogue**)، وشروط موضوعية التأويل يمكن أن توجد بداخل الأبنية العامة لعملية الوصول إلى الفهم. مع العلم أن هذه الشروط محايثة بداخل الأبنية العامة للتواصل، وبذلك يشترك فيها مفسر الظاهرة الاجتماعية مع من يقوم بتشخيصها.

وإنطلاقا من تأكيد «**هابرماس**» على وجود «التبادل» في «عملية الحوار» يرى أنه ينبغي على كل مشارك في الحوار أن يبادل المشارك الآخر بالممارسة وليس بالنظرية، وبناء على هذا يهتم بمفهوم «التناسب»، ويتحدث عن أنواع مختلفة من هذا المفهوم، فهناك تناسب في التأكيد والاعتراض، الذي بواسطته يكون على مشارك في الحوار في أن يقول ما يريده أو أن يكون حرا في أن يرفض ما يقوله شريكه[61]. وهناك تناسب بين «الإفصاح والكتمان» الذي يستطيع بواسطته أن

(59) المرجع السابق، ص 127.

(60) محمد نور الدين إفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سبق ذكره، ص 246.

(61) محمود سيد أحمد، البرجماطيقا عند «هابرماس»، مرجع سبق ذكره، ص 09.

يكون كل مشارك في الحوار واثقا في تقديم نفسه إلى الآخرين ويقبل من ثم تقديم الآخرين إلى نفسه، وهناك تناسب «الحقوق والواجبات» الذي بواسطته يستطيع كل شخص أن يتوقع من الآخرين نفس ما يتوقعه الآخرون منه[62].

لقد أراد «**هابرماس**» ربط الهيرمينوطيقا بالتواصل، ومن ثم فإنه يتساءل بلغة هيدجرية: كيف يكون الفهم بين الذوات المتحدثة والفاعلة ممكنا؟ ويقصد بتحليله لإمكان الفهم توضيح الأبنية العامة للفعل الاجتماعي التواصلي. ومن ثم يقرر أن الهيرمينوطيقا تختلف عن علم اللغة، فعلم اللغة لا يهتم بالقدرة التواصلية، نعني قدرة المتحدثين على المشاركة في التواصل اليومي عن طريق الفهم والكلام. إن علم اللغة يحصر نفسه في القدرة اللغوية بالمعنى الضيق لهذه الكلمة، إنه يهتم بنسق القواعد التي بناء عليها تكون الجملة صحيحة من الناحية النحوية. إن الهيرمينوطيقا ينبغي أن تهتم - من جهة نظر «**هابرماس**» - بالخبرات الأساسية للمتحدثين الذين لديهم القدرة على التواصل اللغوي. إن الخلاف الأساسي بين «**هابرماس**» و«**هيدجر**» يكمن في الإجابة عن هذا التساؤل: هل من الممكن أن «نجاوز» الفكر والحوار في اللغة العادية إلى نظرية التواصل التي يمكن أن تقدم لنا بصورة تلقائية أساسا معياريا للنقد؟. إن مشروع «**هابرماس**» يرتكز على إمكان تقديم تفسير تواصلي يجاوز الهيرمينوطيقا الخالصة[63].

وبهذا، يتصور «**هابرماس**» تأملا متعقلا للعالم يؤدي مبدئيا إلى تعدد في التأويلات الممكنة لهذا العالم. لذلك فإن الاتفاق اللغوي التواصلي يتعين أن يحل محل السلطة المسنودة من طرف التصورات التقليدية للعالم. فمبادئ المعرفة والتفاعل الاجتماعي سوف لن تفرض من طرف سلطة فوقية، وإنما ستكون نتيجة مناقشة مستنيرة.

هذا تقريبا كل ما يخص فكر«**هابرماس**»، أما إذا إنتقلنا إلى فكر «**جاك دريدا**» الداعي إلى تفكيك الأساس العقلي للفكر الغربي فإنه يشكل إمتداد للإنفتاحات الفلسفية التي تركها «**هيدجر**» - ذلك أن «**دريد**» - يرى أنه يتعين

(62) المرجع السابق، ص ص 09- 10

(63) المرجع نفسه، ص 11.

الابتعاد عن كل فكر متمركز حول العقل، بل إنه يجمع كلا من الدلالية والمثالية والتمركز حول العقل في السياق نفسه الذي يضع فيه التصور الأحادي الخطي للتاريخ وللفكر. ومن ثم فإن ما يهمه هو نوع من الإستراتيجية العامة للتفكيك[64]، والخروج من الثنائيات الميتافيزيقية التي سيطرت على الفلسفة الغربية، وكل ذلك يقوم به ضمن ما يسميه بـ «الأمل الهيدجري»[65].

يذهب «**دريدا**» إلى القول بأن البنية والأنظمة تتأسس بوصفها مراكز حضور ذاتي موجودة في اللاوعي، ولهذا فهو يولي إهتماما للعبة الإختلاف التي تتحكم في عملية تأصيل وتمركز وتعالي الدلالة، وفي الموروث الفلسفي. لذا فإن فعالية التفسير تنتج الحقائق على أنها مستقر ووحدة للحضور، لكن برنامج «**دريدا**» يخصب نشاط التفسير ويفتح له أفقا جديدة ضمن فضاءات بكر لم تعرف من قبل، مثل الأولية الإبستمولوجية، والأولية التاريخية ومن بعدها الأولية الجنسية فالأولوية الوجودية[66].

لقد إستطاع «**دريدا**» أن يبني نظريته التفكيكية على مفهوم الإختلاف، إذ يستمد هذا المفهوم مضمونه من المدلول اللغوي لمقابله اللاتيني «Differe» الذي يفيد معنيين إثنين: أولهما «الإفتراق»، وهو بمنزلة الإختلاف في حيز المكان؛ والآخر، «التأجيل» وهو بمنزلة الإختلاف في حيز الزمان، وقد نستعمل للدلالة على هذا المعنى لفظا مشتقا من الأصل نفسه الذي إشتقت منه كلمة «الإختلاف»، وهذا اللفظ هو «الإخلاف»؛ وحتى يجمع «**دريدا**» بين هذين المعنيين في لفظ واحد ويعبر به عن معنى «الاختلاف» الذي هو أيضا «إخلاف»، فقد عمد إلى تصحيف اللفظة الفرنسية الدالة على الإختلاف، وهي «a différence»، فكتبها في وسطها بحرف (a) بدل حرف (e) كما يلي «La différance»[67].

---

(64) Dérrida (J), Positions, ed. Minuit, Paris, 1972, p 56.

(65) Dérrida (J), Marges de la philosophie, ed. Minuit, Paris, 1972.

(66) عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985، ص 50.

(67) Dérrida (J), Marges de la philosophie, ed. Minuit, Paris, 1972, pp 3 - 20.

ويحاول التفكيك إعادة النظر في الخطابات والنظم الفكرية بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها. إذ قاد الوصف التفكيكي «**دريدا**» إلى نسف الزعم بوجود معنى موحد له هوية أو تطابق ذاتي، لأن عمله الذي نهض على التعارض وكشف البنية المتناقضة بيّن له وجود تعارض صميمي في هيكل تلك النظم، وهو ما أمده بوسائل متطورة لتفكيك تلك النظم من الداخل بواسطة إعادة بناءها أو قراءتها من جديد. ويكشف «**دريدا**» بوضوح إستراتيجية عمله على النظم الميتافيزيقية، فيؤكد أن دراسته لها، بوصفها ظاهرة مهمة، تقوم على التموضع داخلها، وتوجيه ضربات متتالية لها، من الداخل، أي أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقا، وأن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها، عجزها عن الإجابة، كما وتفصح عن تناقضها الجواني. إن الميتافيزيقا ليست تخما واضحا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط، يمكن أن نخرج منها ونوجه لها ضربات من هذا (الخارج)، ليس هناك من ناحية ثانية (خارج) نهائي أو مطلق[68].

إنّ المسألة مسألة إنتقالات موضعية، ينتقل السؤال إليها من (طبقة) معرفية إلى أخرى. من معلم إلى معلم، حتى تصدّع الكل، وهذه العملية هي ما نجد «**دريدا**» يدعوها بـ «التفكيك». الغاية منه تصديع البناءات النظرية التي شيدها الفكر الفلسفي والنقدي على حدّ سواء. ذلك أن استيراتيجية التفكيك، تتأسس على بذر الشكوك في البراهين العقلية، وتقويض أركانها التي تستند إليها، فلا يغدو ثمة يقين، أو حقيقة مطلقة لأن جهده جهد ذاتي يعدد القراءة، ويفتحها على الإمكان اللاّ متناهي[69].

وبهذا يغدو التفكيك خلخلة للنص الغربي وإنزياحه من موضعه، سواء كان فلسفيا أو أدبيا، إعتمادا على نقد أسلوبي وعلى مجازات تناقض مع الصيغ الاستدلالية بحيث تصبح البلاغة مجالا مثاليا لدحض العمليات المنطقية.

يخلص «**دريدا**» إلى أن أحد أكثر السبل تأثيرا التي نهض عليها التمركز

(68) Ibid, pp 20- 39.

(69) Dérrida (J), L'écriture et la différence, ed. Seuil, coll.point, Paris, 1967, pp 8-11.

حول العقل في الفلسفة الأوروبية، هو إهتمامها بالكلام على حساب الكتابة، فالتمركز حول العقل والمنطق هو في حقيقة الأمر (تمركز حول الصوت)، ويرجع جذر هذا الاهتمام إلى «**أفلاطون**» الذي عبر عن الحقيقة قائلا إنها «حوار الروح الصامت مع النفس»، وهذا التأكيد هو إحدى الدعائم الأساسية لحضور المتكلم مع نفسه[70].

ويحاول كذلك «**دريدا**» من خلال كتابه «La dissémination» أي «النثر» أن يقدم تحليلا بارعا لمحاورة «**أفلاطون**» في «**فيدروس**» ويتوصل من خلال الميتافيزيقا الأفلاطونية إلى مقولات الحضور غير المتناهي للزمن، والتي تتجسد في الكلام بوصفه إطارا للغياب والاختلاف والتعدد والتباين[71].

هكذا إذن، فإن ما يشتغل عليه «**دريدا**» هو ليس فقط حل الإشكال المستعصي القائم بين الكلام والكتابة في الخطاب الفلسفي فحسب، بل مطالبته الأصلية بضرورة قلب التمركز المنطقي والعقلي في الفلسفة، فهذا يجعلها خطابات تنضج بالدلالات وتغطس في بحر التجدّد، دون التعثر ببؤر التمركز التي تفرض سيطرتها وفق المنظور التقليدي. وأنه بمحو المركزية تتحول النظم الفلسفية ومراكزها إلى خطابات فكرية تعني الجميع في كل مكان وزمان[72].

فعلى الرغم من أن النص الميتافيزيقي، هو دوما نص مكتوب، إلاّ أنه ينطوي على الرغبة في أن يمتحي ليدع المجال للمحتوى الذي ينقله ويسعى إليه، في الأغلب الأعم، إلى تعليمه، وهذا بالضبط ما يجعل منه نصا ميتافيزيقيا[73]، وبهذا يفيد مفهوم الإختلاف في إبطال القول بوجود معنى جوهري أو بنية عميقة أو مضمون نووي حتى في النص الميتافيزيقي أو الأونطولوجي، ويدخل هذا المفهوم الفرق في كل هوية والعرض في كل ماهية والغيبة في كل حضور، ولما كان المعنى الجوهري هو عبارة عن ماهية تتصف بوصف عقلي هو الهوية

(70) عبد الله ابراهيم وآخرون، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، ص 125.

(71) المرجع السابق، ص 126.

(72) المرجع نفسه، ص 126.

وبوصف وجودي هو الحضور، فقد لزم أن يصرف مفهوم «الإختلاف» هذا المعنى صرفا، وأن يجعل الألفاظ دالة على معان تلازمها الفروق والأعراض والآثار[74].

الإختلاف، هو الأثر الذي يتركه كل اختلاف في الآخر، دون أن يكون هناك مركز ترجع إليه مجموعة الاختلافات، البنية الأولى المؤسسة، وهذا يعني أن لعبة الإختلاف هذه تسبق كل مفهوم عقلاني، بل إن أي مفهوم لا يستطيع أن يلم بها لأنه يفترض وجودها قبله. الأثر هو إذن النبع والأصل لكل دلالة، وهذا يعني أنه ليس هناك مرجع أخير تستند إليه الفلسفة، هذا المرجع الذي كان دوما الكلمة أو العقل، ومن هنا تتفكك في نظر المؤلف كل الأنساق الفلسفية الغربية التي كانت تعود إلى العقل كمركز أساسي لضمان حقيقة ما تؤكد، وتتهافت مخلفة حفنة من رماد الأوهام الغربية. بعد هذا التداعي من الداخل للفلسفة تتهاوى مشاكل الحقيقة والمعرفة والأصل، ويقوم بدل ذلك عالم بلا مركز، عالم تغيب عنه الذات، ويموت فيه الفاعل وينتفي فيه الحضور (La présence) ليبقى عالم الصيرورة البريئة كما كان قد أعده «**نتشه**».

عندما ينطلق «**دريدا**» مقتفيا آثار «**هيدجر**» من مستوى أكثر إستغراقا في عزلته بتعامله مع اللغة فهو بذلك يدعو إلى نظرة جديدة لهذه اللغة، نظرة يتحول فيها الواقع إلى مجموعة من الأقنعة البلاغية، فاللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم، وهي التي تضع الفلسفة والعلم والميتافيزيقا. وهذا يقود إلى اللغة المتمظهرة في النص، فالنص هو «كل ما يلفظ باللغة» يقول **دريدا** «إذ أن العلم والحقيقة والفلسفة والطبيعة هي نتاج اللغة فحسب، فالأولى به حسب هذا التصور أن يظن الكتابة بمستواها الإبداعي[75]، كذلك النص يستمد وجوده من الغيرية الواقعية الموضوعية، بل يتخلف ضمن أفقه الخاص وينسج وجوده بحركته المحورية حول الألفاظ، أي حول الدلالات التي يجري عليها تخصيب ذاتي،

(73) Dérrida (J), De la grammatologie, ed. Minuit, Paris, 1967, p 229.

(74) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 112.

(75) Dérrida (J), L'écriture et la différence, op-cité, p 21.

فتتوالد بفعل الكتابة مثل تيار متدفق، فينتج الدال دالاّ آخر في لعبة متواصلة لا نهائية دون أن يتيح سيل الدالات لمدلول ما أن يفرض حضوره، أي أن يتعالى[76].

ومن هنا يأتي الإصرار على عدم الاعتراف بوجود حدود تحصر المعنى، لسبب هو أن الدلالة لا تمتلك قوة حضور بنفسها لأن مقولة الحضور نفسها هي العامل المؤثر في إنتاج الدلالة[77]. ويستعين «**دريدا**» لتحقيق هذه الغاية بأكثر المصطلحات تقنية في علم اللغة، فيذهب إلى أن كل دال ما هو إلاّ إستعارة لتعويم مدلول، بيد أن هذه العملية لا يكتب لها النجاح خارج اللغة، ومن ثمة يتحول المدلول إلى دال يقوم بدوره بإنتاج جديد من الدالآت. ولهذا لا يمكن العثور على مرجع خارج اللغة، فيضمر النص ويفقد وجوده المرجعي ولا يعرف إلاّ ضمن كيانه الخاص[78].

إنّ مفهوم «**الغراماتولوجيا**» ما هو في حقيقة الأمر إلاّ دعوة لإعادة النظر الجديدة في دور الكتابة، لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق، وإنما بوصفها كيانا ذا خصوصية وتمييز.

الكتابة في فلسفة «**دريدا**» تقف ضد النطق وتمثل عدمية الصوت، وليس الكينونة عندئذ إلاّ أن تتولد من الكتابة، وهي حالة الولوج إلى لغتة «الإختلاف» والإنبثاق من الصمت أو لنقل أنها انفجار السكون[79].

وإلى هنا، يمكن القول أن تلامذة «**هيدجر**» واصلوا مشواره وهذا ما جعل الفلسفة المعاصرة تتميز عن غيرها من الفلسفات الغربية السابقة بالتواصل

---

(76) بيير زيقما، التفكيكية، دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، لبنان، 2000، ص ص 10- 12.

(77) المرجع السابق، ص 15.

(78) يقول «دريدا»: «ليس ثمة فينومينولوجية تنتج العلامة أو تعيد حضورها، وعليه، فإن الدوال تتوهج ساطعة بسبب من حضورها الخاص بها، ولهذا يذوب المعنى، فالأمر لا يعدو غير حضور علامات». بل يؤكد قائلا: «نحن نفكر بالعلامات فقط». في هذا الصدد أنظر إلى كتابه: De la grammatologie, ed. Minuit, 1967. pp 24 - 32.

(79) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، مرجع سبق ذكره، ص 53.

والتفاعل في الأفكار، نعني بذلك أنها فلسفة حطمت المذاهب والأبنية القائمة بذاتها، ففتحت بذلك كل أبواب الجدل والنقاش بين مختلف الفلاسفة الذين يمثلونها. ومهما يكن من أمر فإن إختلاف الفلاسفة فيما بينهم لا يعني القضاء على الفلسفة الهيدجرية، وإنما محاولة كل واحد من هؤلاء كانت من أجل إبداع فلسفي جديد في مسألة اللغة وعلاقتها بالأنطولوجيا.

ولكن السؤال النقدي الآخر الموجود في الفلسفة الحديثة والمعاصرة هو سؤال تقليدي في تاريخ الفلسفة برمتها والذي يطرح على الشكل التالي: «ما هي وضعيتنا الراهنة؟ وما هو الحقل الراهن للتجارب الممكن الاستفادة منها فيما يخص أعمال «**مارتن هيدجر**» في الفكر العربي المعاصر؟.

إنّ «**مارتن هيدجر**» يعتبر أن «الوجود واللغة» مايزال مشروعا لإعادة القراءة والتأويل والتفلسف، وإذا كان الأمر كذلك ماذا يمكن للباحث العربي أن يقول بخصوص مسألة إعادة قراءة لغة التراث بل نصوص التراث التي ما تزال في إعتقادنا لحد الساعة منطوية على ذاتها، وكل ذلك طبعا من أجل فهم مسألة الكينونة؟ ثم ما هي أهمية أفكار هذا الفيلسوف بالنسبة للحالة الراهنة العامة التي يشهدها الفكر العربي المعاصر؟ وإلى أي حد يجوز الحديث عن إمكانية ما للإستفادة من بعض إنفتاحاته الفلسفية ومن أدواته التفكيكية؟ .!

لا شك أن هذه الأسئلة تنفتح على إشكالية تستحق عملا تحليليا، من نوع آخر، ذلك أن الفكر العربي المعاصر لم يكف منذ أكثر من قرن، من مواجهة قضية الحداثة الفكرية بأساليب مختلفة، بل إن الوعي العربي المعاصر، بمختلف روافده وأطره الفكرية، تشكل، منذ البدء، ضمن علاقة مضطربة مع موضوعاته واشيائه، واصبح وعيا بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بالوعي بها، فهو إمّا يستغرق في الماضي لاهثا وراء حقائق متعالية، وإما أنه يتغنى بتبنّي مقومات غرب أسس حضارته في مستقبل دائم التجدد، أو أنه يلجأ إلى حالة توفيقية توفر له بعض شروط الاطمئنان إلى تاريخيته وحاضره.

إننا لا نسعى هنا إلى تكريس مرجع آخر إلى المتاهة المرجعية التي يتخبط فيها الفكر العربي، ولكن ما يبدوا أن إتجاه «**مارتن هيدجر**» نحو صياغة دقيقة

لسؤال اللغة والوجود والفكر والحقيقة. .. هي مسألة نحن في أمس الحاجة إلى إعادة قراءتها وصياغتها من جديد، والتي نراها لا تزال غامضة بعد في فكرنا العربي.

ونحن حين قدمنا أهم مفاصل المشروع الفلسفي لـ «**مارتن هيدجر**» مركزين في ذلك على إشكالية اللغة والأنطولوجيا، وهي إشكالية - في نظرنا - مركزية في فكره، فإننا لم ندّع الإحاطة بكل القضايا والمفاهيم والموضوعات التي تناولها منذ بداية مشروعه إلى الآن، وذلك لأن نصوصه يعبرها تعدد هائل ولأن هذا الفيلسوف الألماني يعبر عن مفهومي اللغة والوجود تعبيرا فلسفيا لا مثيل لهما.

«**هيدجر**» يقول إن موضوعية اللغة تعني أن اللغة أكبر من أن تكون مجرد آداة للإتصال. ولكننا ننسى أن عربية هذا الزمان لا تتحقق هذا الهدف الذي رآه «**هيدجر**» متواضعا، وما تزال في غيبة عن تحقيق هذا الافتراض وبحثه[80].

إنّ عربيتنا الآن لا تمكننا من «السيطرة» والقوة اللتين كانت دائما شغل العربي. و«**هيدجر**» يعرف يقينا أن التقنية عارضة القوة والسيطرة لغة معترف بها لا تزول، ولعله لا يريد لها أن تختفي من العقل الغربي، لكنه يريد أن ينظر إلى الخسائر والمكاسب نظرة متوازنة. اللغة من حقها أن تفرغ، لحظات ثمينة، لتفتح الوجود بمنأى عن التحكم، وحساب الوسائل والسيادة[81].

بهذا المعنى يمكن القول بأن الأصول الثابتة تصنعها فروعها المتكاثرة والمتحولة، تماما كما تحي النصوص الجامدة قراءتها الخصبة، وترفد المراكز هوامشها المستبعدة. أما التعامل مع الأصول على سبيل المماهاة والإنغلاق، فلا مآل له سوى انفجار الأسماء والهويات. وإذا كان من الممكن في مسألة الهوية: إعادة إنتاج المعنى وإثرائه عبر نسخة المختلفة وتحولاته المتعددة فإن إمكانات الإختلاف والتحول قد تضاعفت، اليوم، في عصر التواصل والتسارع، بعد أن تصدعت الحواجز بين المجتمعات، أي بعد أن تداخلت وتشابكت العلاقة بين

(80) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سبق ذكره ص 158.

(81) المرجع السابق، ص 158.

المحلي والكوني، على نحو يجعل المرء يقف على تخوم الداخل أو على عتبة الخارج، بقدر ما يقيم على مفترقات الأمكنة أو بين فواصل الأزمنة(82).

المسألة إذن هنا، ليست مسالة تجاوز فكر الحداثة، أو التواصل والإنقطاع، أو الإنتماء والإنسلاخ. وإنما المسألة هي كيف يتعامل الواحد منّا مع كيانه؟ ومع هويته؟ أو كيف يمارس خصوصيته؟ أو كيف يباشر حياته ويحيا زمنه؟ أو كيف يتعاطى مع أفكاره ونصوصه؟! بل كيف يتعامل مع لغته لكي يعيى وجوده الأنطولوجي؟ .!

فإذا كان ما يحدث من التحولات التاريخية، بفعل التقنية (أي عولمة الإتصالات)، يشكل تحديا للهويات الثقافية والمشاريع الأيديولوجية أو السرديات الفلسفية الحديثة للعالم، فالممكن جوابا على التحديات هو فهمها ومواجهتها في آن، والأحرى القول إن الممكن هو مجابهتها بإبتكار لغة مفهومية جديدة في قراءة الأحداث وتشخيص الوقائع(83).

كما يجب العمل على تشكيل عالم فكري جديد، تتغير معه عدّة الفهم وأدوات الفعل والتأثير. ومن هنا يحتاج الأمر إذن لفهم واقع في غاية التعقيد والإلتباس، سواء من حيث حركته وصيرورته، أو من حيث زمنه وتراكماته، أو من حيث بنيته وتشابكه، إلى فكر مرن وعقل متحرك يستفيد من تعدد الإختصاصات وفروع المعرفة، بقدر ما ينفتح على التجربة الوجودية بكل مستوياتها وأبعادها، من غير إقصاء أو إستبعاد(84).

إنّ مهمة المفكرين العرب اليوم هي أن يحللوا ويفككوا وينقبوا ويبحثوا ويخرقوا ويبدلوا ويغيروا ويفصحوا، أي أن يكشفوا ما هو تاريخي ومؤسسي وسلطوي وراء الطبيعي والواقعي والبديهي والمعرفي. مهمتهم أن يكشفوا ما يحجبه المعنى من لا معنى والنقد يعني أن لا غنى لواحد من الضدين عن ضده، إذ لا تركيب بلا تفكيك ولا كشف دون حجب، ولا نفي دون إثبات.

(82) على حرب، حديث النهايات، مرجع سبق ذكره، ص 186.

(83) المرجع السابق، ص 181.

(84) المرجع نفسه، ص 182.

وبهذا سيسير نقدنا للأعمال الفكرية مع نقد مفهومنا للعقل وللنص[85].

وبهذا نستنتج في الأخير، أن المهمة الملقاة على عاتقنا هي محاولة إمتلاك القدرة على الخلق والإنتاج، بما يؤدي دوما إلى تجديد الأفكار والمفاهيم، أو إلى تحديث أساليب المعرفة وتغيير طرائق التفكير. ولن يفكر أحدنا بصورة منتجة، ما لم يخرج من قوقعته، لكي يتعاطى مع ذاته بصورة مستقلة، حرة، يخضع فيها للنقد والتحليل وجوده الراهن، أي أقواله ومعارفه، أو أفعاله وممارسته، أو رغباته وإرادته. فالتفكير الخلاق، يتيح لنا أن نسهم في صنع حقيقتنا بقدر ما يتيح لنا أن نحضر على مسرح هذا العالم، على الأقل على مستوى الفكر. وذلك هو رهان الفلسفة في العالم العربي، إذ أردنا أن نجدد الإجتهاد أو نعيد الإبتكار!!.

(85) طارق زيادة، (الفكر النقدي وحق الإختلاف)، مجلة دراسات عربية، العدد 1/2، السنة الثانية والثلاثون، نوفمبر / ديسمبر 1995، ص 113.

الخـــاتمة

يمكن استنتاج في الأخير أن اللغة لا تثير إهتمام الألسنية فحسب بل إن التأمل فيها قد شغل معظم كبار الفلاسفة في عصرنا، إذ تعتبر العلاقة بين اللغة والفلسفة علاقة قديمة، تعود على الأقل إلى «**أفلاطون**» غير أننا في هذا البحث شَدَدْنا على معنى الفلسفات الغربية التي اتخذت من التفكير في اللغة نقطة انطلاق لها لتحاول تفكيك البنيان نفسه التي قامت عليه الفلسفة أو لتوسع أفق الوجود وتعطيه بُعدا إضافيا، وهذا ما تجسد في عصرنا في الغرب أين حاول النقد هدم الفلسفة وتقويضها من الداخل عن طريق تفكيك البناء الذي قامت عليه. وكانت محاولة «**مارتن هيدجر**» هي الأكثر حضورا وعليها سار الكثيرون.

ولقد وجدنا كذلك أن «**مارتن هيدجر**» يعتبر من بين الفلاسفة الذين عرفهم تاريخ الفكر الغربي، سواءٌ من زاوية تأويلاته الخاصة للفلسفة منذ الإغريق إلى بداية القرن العشرين أو من منظور النمط التساؤلي الذي أدخله في الممارسة الفلسفية، ولقد عمل هذا الفيلسوف على نحت مجموعة كبيرة من المفاهيم الفلسفية ذات العمق الوجودي، المرتبطة بقضايا الكائن والزمن واللغة والنسيان والإختلاف. .. الخ. إنه بممارسته للسؤال الأنطولوجي وتعبيره الدائم عن إرادة خلخلة مكونات الثقافة الغربية وزحزحتها عن أساسها العقلاني، يموضع نفسه في سياق النقد الجذري للحداثة الغربية ولمختلف تعبيرات عقلانياتها. إنه يندرج بطريقة أو بأخرى ضمن الإحتجاج النيتشوي على الأساس الفكر أو الروحي والأخلاقي الذي إرتكز عليه المجتمع الغربي.

إنّ هذا البحث جعلنا نستشف مع «**هيدجر**» أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية قد توقف وإنتهى، وبأنه يتعين القيام بعملية قلب فعلية للفكر حتى يأخذ الكائن معناه الواقعي. وهكذا يكتسب فكر «**هيدجر**» دلالة الحقيقة حين نفهمه من منطلق إعتباره يشكل نهاية لنوع محدد من الفلسفة، وانفتاحا لنوع آخر يتخذ من

الإختلاف الأنطولوجي همه المركزي.

لقد واجهنا - في هذا البحث - فلسفة «**مارتن هيدجر**» في جوانبها الفلسفية الوجودية والمعرفية، مفاهيمه الخاصة بماهية اللغة ودورها في تحديد الوجود بمستوياته المتعددة بإعتبار اللغة الوسيط الذي يتجلى من خلاله الوجود.

كما لاحظنا كذلك أن «**هيدجر**» إهتم بفهم المعنى الحقيقي للفكر الفلسفي مما أدى به إلى نقد جذري للفلسفة الغربية منذ «**أفلاطون**»، وللميتافيزيقا الكلاسيكية على نحو خاص. ورأى النتيجة المنطقية لتلك الميتافيزيقا منذ «**أفلاطون**» و«**أرسطو**» وحتى يومنا هذا قد تمثلت في صدارة العلم والتكنولوجيا.

وفيما يخص تأثر «**هيدجر**» بالمذهب الظواهري الذي أسسه أستاذه «**ايدموند هوسرل**» فلقد تأكد لنا أنّ هذا المذهب هو تأمل في لغة الظواهر، إنه المذهب أو الإتجاه الذي يحاول أن يجعل الجمل بدلا من أن تتحدث عن الموضوعات المادية تتحدث عن ما يعرف بالمعطيات الماهوية. كما تبين كذلك أن أهم مكسب كان لـ «**هيدجر**» من الفينومينولوجيا هو بلا شك وصولها لظهور المعنى. هذا المعنى يجب ألاّ يطرح منعزلا فيتحول إلى روح مطلق، أو إلى عالم بالمعنى الواقعي، إنّ العالم الظواهري ليس الكائن المحض، ولكنه المعنى الذي يظهر من خلال تقاطع تجاربي مع الآخر، ومن خلال تشابك كل التجارب.

إنّ اللغة - وعلى حسب «**هيدجر**» - مكونة من ألفاظ إصطناعية يضعها الإنسان ويستعملها، موجها لها ومتصرفا فيها بحسب إراته، وهذا الجانب هو الذي وقع الإهتمام به، وطغى على التصور الغربي للغة منذ إقامة «**ديكارت**» الذات أصلا للفكر.

وهذه اللغة كذلك حقيقة مستقلة بنفسها تستعمل نفسها، ولا يستعملها غيرها بحيث تكون اللغة هي المتكلمة وليس الإنسان، بل يكون الإنسان مستمعا وحسب، من غير أن يوصله إستماعه إلى إدراك كل ما تتكلم به اللغة، وما ذاك إلاّ لأن اللغة من هذا الجانب تخرج عن كونها مجموعة من الألفاظ تنزل منزلة الأواني التي تملأ بالمعاني، لتصير سببا يخرج الأشياء إلى الوجود، أي لتصير محلا يأوي إليه الموجود، علما بأن الموجود ينحجب بقدر ما ينكشف، وبأنه

يجتمع إلى المعدوم بقدر ما ينفك عنه.

أمّا فيما يخص المصطلح فهناك مستويان: الأول يتعلق بالمعاني التي حملها المصطلح الفلسفي بمقتضى تقلب أحواله من خلال تناقل مختلف اللغات له. وأما المستوى الثاني يتعلق بالمعنى الأصلي الذي حمله المصطلح الفلسفي منذ القدم والذي تنبني عليه قوته الفلسفية الحقيقية.

وبناء على هذا التميز يظهر لنا أن اللغة من جهة هي ألفاظ موضوعة ومن جهة أخرى هي حقيقة وجودية مستقلة، وكذلك يجب أن نميز بين المعنى الأصلي للمصطلح الفلسفي وبين معاني مقابلاته غير اليونانية.

كما تبين لنا كذلك، أن قدرة الإنسان على إظهار الوجود أو إخفائه تخلق عنده الوهم بأن اللغة موجودة تحت تصرفه، وبالتالي وهم كونه مبدع اللغة. غير أن الواقع هو أن الكلمة لم تطف على السطح إلاّ تحت دفع الوجود، وظهور الكلمة هو الذي جعل من الإنسان حارس الوجود، فهو الذي طرح مشكلة السؤال عن الوجود. وبتعبير أبسط، فإن المشكلة الرئيسية عند «**هيدجر**» هي مشكلة الوجود، ولكن لتبرز هذه المشكلة كمشكلة لابد من كائن يطرحها بالضبط كمشكلة تخصه، والكائن الوحيد الذي يطرح مثل هذا التساؤل، ولا يستطيع أن يتخلص من طرح مثل هذا التساؤل، هو الإنسان، لأن من ماهيته كونه أن يطرح مثل هذا السؤال، إن نحن نظرنا إلى القضية من الناحية الفلسفة التحليلية، أما إن نحن نظرنا إلى القضية من ناحية فلسفة اللغة، فإن الإنسان يطرح مشكلة الوجود لأن ظهور الكلمة يلزمنا بمثل هذا التساؤل.

الواقع أن «**هيدجر**»، حاول أن يدرس هذا الكائن الغريب المسمى الكينونة هنا أو الدازاين بفلسفة منطلقة من التأمل باللغة التي يستعملها هذا الكائن، وقد أصبحت بعض التعابير التي أطلقها شائعة كالأمثال، وهي لا يمكن أن تفهم إلاّ ضمن سياق فلسفته. فلقد عرّف اللغة بأنها بيت حقيقة الوجود أو الكينونة. الوجود كما رأينا ما يزال المشكلة الأولى، غير أنه الآن لا يفهم من خلال مفاهيم الأصالة أو عدم الأصالة، ولكن يفهم من خلال مهمة نقل هذا الوجود إلى اللغة.

وإذا كانت اللغة بيت الوجود، فإن لهذا البيت حارس، وهذا الحارس هو الإنسان، الذي لا يقوم بالحراسة فقط بل يؤول أيضا، ومن هنا يمكن القول بأن «الإنسان هو حارس الوجود ومؤوله». ولكن من يحرس يستطيع أن يخفي، ومهمة التفكير الرئيسية هي في جعل الوجود يوجد، وفي السماح للوجود بأن يقول داخل ذاتنا قوله.

مع «**هيدجر**» كذلك، إستنتجنا أن مبدأ الهوية يشكل مبدءً للفكر ومبدءً أنطولوجيا. إنه يعبر عن هوية الكائن مع ذاته بوصفه قانونا جوهريا لبروز الكينونة (être)، وهوية الفكر مع الكينونة في تمثل هذه الهوية في الآن نفسه. فالكينونة عنده، هي كينونة الكائن (Etant)، إنها تكشف عن جوهره، بحيث تشكل الكينونة المتعالي المطلق. أمّا الإختلاف فإنه يحتمل كينونة الكائن في هويتها وتغايرها بل إنّ الإختلاف الأنطولوجي هو حركة الكينونة ذاتها.

لقد كانت بذلك مشكلة الوجود أو الكينونة (Sein / être) هي المشكلة الرئيسية التي يعالجها كتاب «الوجود والزمن»، وقد أكد «**هيدجر**» هناك بأن نسيان الوجود كان القاسم المشترك لكل الفلسفات التي سبقته. ولذلك سمى «**هيدجر**» الإنسان بتعبير الوجود / الكينونة هناك أو الدازاين (DaSein) وهذا طبعا شرح لتعبير يُخفي المعنى الذي أراده مطلقه، إذ أن «**هيدجر**» أراد أن يقول بأن الموجود - هناك أي الإنسان هو هناك لأنه لا يستطيع إلاّ أن يطرح مشكلة الوجود. من جوهر وجود الكائن هنا أن يطرح مشكلة الوجود أو الكينونة، لأنها مشكلة تخص كيان وجوده نفسه، تنتمي دوما إليه حتى حين ينساها أو يتناساها.

الفكر الهيدجري يدرس الوعي ويطرح إرهاصا على قدرته في تحديد نمط الوجود. فنماذج الوجود التي بحثها «**هيدجر**» مثل «الوجود الحقيقي» و«الوجود الزائف» هي نتائج لظرف حركي خارج بشكل أساسي علاوة على حصانة نابعة عن القدرة الذاتية على تعميق وعي الفرد بواقعه والبعد الحقيقي أو الزائف فيه. فـ «**هيدجر**» يُفجر هذه القضية عن طريق إيغال عميق داخل الكينونة الفردية، ليكشف عن رعب الوجود، وإمكانية إنفلاته من الزيف والإستلاب.

إنّ «**هيدجر**» أقر برمزية الوجود الإنساني وبإنتماء العتامة المغلقة لوجودنا

للوظيفة الرمزية ذاتها، وللتباعد الصميمي القائم في وجودنا بين تعبيراته وبين الفاراغات التي تتخلل هذه التعبيرات والتي تحيلنا إلى كل عمليات كشف أوهام الذات وحضور الوعي.

إستنتجنا كذلك، أنه عندما يتحدث «**هيدجر**» عن التفكير في الوجود من خلاله، فإن هذا التفكير يماثل «الشعر الأصلي». وهو أصل من كل «فن» بما في ذلك «فن نظم الشعر»، وهذا الشعر يجعل من اللغة أمرا ممكنا، فالتفكير شعر، والتفكير في الوجود طريقة أصلية للشعر أو هو الشعر الأصلي الذي يسبق الشعر، وسائر أنواع الفنون مادامت كل الفنون تتحرك في إطار «لغة الوجود».فكلا من الشاعر والمفكر يشتركان في مهمة «إحضار الوجود عن طريق اللغة».

أمّا عن الحقيقة فلقد إستنبطنا أنها تكشف عن ذاتها بطرق عديدة، وأن اللغة هي التي تحضر كل موجود في الإنفتاح وتؤسس الأساليب التي تنكشف من خلالها الحقيقة.

إنّ التحول من النقد إلى القراءة، أو من اللغة إلى التأويل، ليست نزوة حداثية بسيطة وإنما يقوم التحول على تحولات الحقيقة، والقيمة، والفن، والأدب، عبر تحولات الرؤى الفكرية والعلمية، التي إنتهت إلى الزوال الحقيقي للقيمة والحقيقة من جانب، وزوال الحكم والمعيار من جانب آخر. إذ بائت محاولات الإنسان لإنشاء منظومات فكرية مغلقة لتفسير الوجود بالفشل الذريع، ولم يبق أمام الإنسان - الذي تهدده أفكاره- إلاّ قراءة، تحتل فيها الذات مكانة المتذوق والمؤول في آن واحد.

رأينا كذلك، أن «**هيدجر**» ينطلق في معالجته لقضايا التأويل، من تصور يرى في التأويل وأشكاله صياغات جديدة لقضايا فلسفية ومعرفية موغلة في القدم.

إنّ الفلسفة المعاصرة بعد «**هيدجر**» زودتنا بترسانة مفهومية من أجل قراءة فعالة تحيل اللا مفهوم إلى مفهوم، أي توسع رقعة الإمكان ومساحة الفهم. أما الذين يبحثون في النص عن المفاهيم المتواطئة أو الواضحات أو المحضة، فإنهم لا يصلون إلاّ إلى المآزق، أي يصطدمون بجدار اللامفهوم. إنهم في

أحسن الأحوال يقومون بشرح الأعمال بغرض تعليمها، محوّلين بذلك الأفكار الخصبة إلى مجرد معلومات. إن المفاهيم الهامة والمميزة لا يقبض عليها، بل يجري الإشتغال عليها وتحويلها.

ونحن اليوم لم نقرأ العمل الهيدجري لكي نستخلص منه الأفكار أو المذهب أو النسق فقط، بل لكي نتعرف على أدوات الفهم وأصعدته؛ ولم نتعامل معه لكي نعثر على حلول للمشاكل المطروحة، بل لكي نعرف إلى أين وصل الإشكال، أي كيفية نقل الإشكالية من مطرح إلى آخر.

وأخيرا نحن لم نقرأ هذا العمل الفلسفي لكي نقيسه على أصل متقدم عليه، بل نقرأه لكي ننتزعه من تاريخه بفتحه على ما أستبعده الفلاسفة من تفكيرهم لتصييره فلسفة عبر صناعة المفاهيم.

المصادر والمراجع

فهرس الأعلام والفلاسفة:

الإسم واللقب باللغة العربية	تاريخ الميلاد والوفاة	الإسم واللقب باللغة اللاتنية
إبن رشد	1197-1126	IBN ROSCHD (AVERROES)
إبن عربي	1240-1165	IBN ARABI
أرسطو	(322-384) ق.م	ARISTO
إبن سينا	1037-980	IBN SINA (AVICENNE)
أفلاطون	(347-427)	PLATON
أفلوطين	269-203	PLOTIN
ألتوسير لوي	/-1921	ALTHUSSER LOUIS
أوغسطين سانت	430-354	AUGISTIN SINT
أينشتاين ألبرت	1955-1859	EINSTEIN ALBERET
بارمنيدس	(ق6-ق5) ق.م	PARMENIDES
باشلار غاستون	1941-1884	BECHELARD GASTON
برغسون هنري لويس	1941-1859	BERGSON HENRI LOUIS
بريهيه إميل	1953-1876	BREHIER EMILE
برنارد كلود	1953-1876	BERNARD CLUDE
بلانشيه روبر	1975-1898	BLANCHE ROBERT
بلوخ إرنست	1977-1885	BLOCH ERNEST
بيكون روجر	1294-1214	BACON ROGER
بيكون فرنسيس	1626-1521	BACOM FRANCIS
بيكون مارتن	1965-1878	BACON MARTIN
بوبر كارل ريموند	/ -1902	PUPPER KARL RIMEND
بوفريه جون	/ -1907	BEAUFRET JEAN
توما الإكويني	1274-1224	THOMAS D'AQUIN
جان بول سارتر	1980-1905	JEAN PAUL SARTERE
جاكوبي فريديريش	1819-1743	JACOBI FRIEDIRICH
جيل دولوز	/ -1925	GILLES DELEUZE
جورج سانتايانا	1952-1863	GERORGE SANTAYAN
ديكارت رونيه	1650-1597	DESCARTE RENE

ديوي جون	1952-1859	DEWEY JOHN
راسل براتراند	1970-1872	RUSSEL BERTRAND
رايسشنباخ هانز	1953-1891	REICHENBACH HANS
روسو جان جاك	1878-1712	ROUSSEAU JEAN JACQUES
ريكور بول	/ -1913	RICOEUR PAUL
رينان جوزيف أرنست	1892-1823	RENAN JOSEPH ERNEST
زينون الإيلي	(485-490)ق.م	ZENON D'ELEE
سبينوزا باروخ	1677-1632	SPINOZA BARUCH
سقراط	(399-470)ق.م	SOCRATE
سكوتس إريجينا يوحنا	(878-810)م	SCOT ERIGEN JEAN
شاتليه فرانسوا	/ -1925	CHATELET FRANCOIS
شبنغلر أوسفالد	1936-1880	SPENGLES OSWALD
شلنج فريدرش	1854-1775	SCHELLING FRIEDRICH
شوبنهاور أرثر	1860-1788	SCHOPENHAUER ARTHUR
شيفاليه جاك	1962-1882	CHEVALIER JACQUES
غارودي روجيه	/ -1913	GARAUDY ROGER
غرامشي أنطونيو	1937-1861	GRAMSCHI ANTONIO
الغزالي أبو حامد محمد	1111-1059	GHAGALI ABU HAMID M
غاليليو غاليلي	1642-1564	GALILEE GALILEI
الفارابي	(950-870)م	AL- FARABI
فتغنشتاين لودفيغ	1951-1889	WEITTGENSTEN LUDVIG
فوكو ميشال	/ -1926	FAUCAULT MICHEL
فولتير	1778-1694	VOLTAIRE
فيثاغورس	(560-570)ق.م	FYTHARORE
فيخته يوهان غوتليب	1814-1762	FICHTE JOHANN GOTTLIEB
فيورباخ لودفيغ	1872-1804	FEUERBACH CARNAP
كارناب رودولف	1970-1891	CARNAP ROUDOLF
كانط إيمانويل	1804-1724	KANT EMMANUEL
كامي ألبرت	1804-1724	KAMUS ALBERT
كونت أوغست	1857-1789	CONTE AUYUSTE
كوندياك إتين	1780-1715	CONDILLAC ETIENNEE
كوهن هرمان	1918-1841	CAHEN HERMANN
كيركيكارد سورين	1855-1813	KIER KEGAARD SOREN
لايبنتز غوتفريد	1716-1644	LEBNIZ GOTTFRIED
لفيناس عمانويل	/ -1905	LEVINAS EMMANUEL

LUTHER MARTIN	1483-1438	لوثر مارتن
LOCKE JOHN	1704-1632	لوك جون
LUKACS GOERGES	1971-1880	لوكاش جورج
MACH ERNST	1916-1838	ماخ أرنست
MARX KARL	1883-1717	ماركس كارل
MARCUSE HERBERT	1979-1898	ماركوز هاربرت
MARCEL GARBRIEL	1973-1891	مارسيل غابريال
MILL JOHN STUART	1873-1806	مل جون ستيوارت
MILL JAMES	1836-1773	مل جيمس
MONTAIGNE MICHEL	1592-1533	مونتاني ميشال
MONTESQUIEU	1755-1689	مونتسكيو
MOUNIER EMMANUEL	1950-1905	مونييه عمانوئيل
MERLEAUPONTY MAURICE	1971-1908	ميرلو بونتي موريس
MAINE DE BIRAN	1824-1766	مين دي بيران
NIETCHE FRIEDRICH	1900-1844	نيتشه فريديريش
HABERMAS JURGEN	/ -1929	هابرماس يورغن
HEIDEGGER MARTIN	1976-1889	هيدجر مارتن
HERACLITE D'EPHESE	(ق5- ق4) ق.م	هيراقليطس الأفسي
HOBBES THOMAS	1679-1588	هوبس توماس
HUSSERL ED MUND	1938-1859	هوسرل إدموند
HEGEL GEORG WILHEM	1831-1770	هيجل جورج فلهم
HUME DAVID	1776-1711	هيوم دافيد
JASPERS KARL	1969-1883	ياسبرز كارل

قائمة المعاجم والموسوعات والقواميس المستعملة باللغة العربية:

1- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة، الجزء الأول.

2- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984.

3- الحلو عبده، معجم المصطلحات الفلسفية، مكتبة لبنان، ط1، 1994.

4- الحنفي عبد المنعم، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، بيروت، طبعة 1990.

5- الصديق يوسف، معجم المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس.

6- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول والثاني، دار الفكر اللبناني، 1982.

7- طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة (المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيين)، دار الطليعة، بيروت.

قائمة المعاجم والموسوعات والقواميس المستعملة باللغة الفرنسية:

(01) Baraquin Noêllo, et les autres, Dictionnaire de philosophie, Armadcolin, Paris, 1995.

(02) Chatelet François, Histoire de la philosophie, Tome 1, de platon au S. Tomas d'Aquin, Marabaut Université, 1979.

(03) Doron Rolond et François Parot, Dictionnaire de psycologie, PUF, 1991.

(04) Dubois Jean, Dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, 1973.

(05) Granel Gérard, Remarque sur l'accès à la pensés de Martin Heidegger, «Sien und Zeit» in Histoire de la philosophie, idées, doctrines, Le XXe Siècle, sous la direction de F, Chôtelet, librairie Hachette, Paris, 1973.

(06) Lalande André, Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, PUF, 9 édition, 1962.

(07) Mounin George, Dictionnaire de la linguistique, Ed. PUF, 1974.

(08) Roussel André et Gérard Dourozoi, Dictionnaire de la philosophie, Ed. Nathan, 1930.

(09) Russ Jaquelin, Dictionnaire de philosophie (Les concepts - Les philosophies - 1850 citation). Ed. Bordas, Paris, 1991.

(10) Sebestik Jan, philosophie du langage, In Encyclopaedia Universalis, Corpus 13, France, 1990.

قائمة المصادر والمراجع

المستعملة باللغة العربية:

1- ابراهيم، زكريا، مشكلة البنية، مكتبة مصر بدون تاريخ.
- ابراهيم عبد الله، وآخرون، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي.
2- ابن جني، أبي الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق الشيخ النجار، دار الكتاب المصرية، 1961.
3- ابن حسن، حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ط1، 1992.
4- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، (لكتاب العبر)، ط المكتبة الأدبية، بيروت، ط دار الشعب بالقاهرة.
5- ابن عبد العالي، عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، سلسلة عالم المعرفة الفلسفية، المغرب، ط1، 1991.
6- ابن عبد العالي، عبد السلام، ميتولوجيا الواقع، دار توبغال للنشر، المغرب، ط1، 1999.
7- أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، أيلول 1994.
8- أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985.
9- أشار، بيار، سوسيولوجيا اللغة، تر: عبد الوهاب ترو، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996.
10-أفاية، محمد، نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، ط1، 1991.
11-إمبير تو، إيكو، التأويل بين السيمايائيات والتفكيكية، تر: سعيد بن كواد،

المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.

12-إمبير تو، إيكو، التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصف الحلواني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، أغسطس 1996.

13-بالروين، محمد، مذاهب فلسفية كبرى في مواجهة بدائل بناء وهدم المحتوى، دار النهضة العربية، بيروت، 1995.

14-البخاري، أبو عبد الله، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت.

15-بغورة الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

16-بو شنسكي، إ، م، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر: عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر، 1992.

17-بومسهولي، عبد العزيز، الشعر والتأويل، قراءة في شعر أدونيس، إفريقيا الشرق، 1988.

18-الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس، 1971.

19-جرين، ماجوري، هيدجر، تعريب: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.

20-جعفر، صفاء، عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2000.

21-حرب، علي، أسئلة الحقيقية ورهانات الفكر، مقاربة نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.

22-حرب، علي، حديث النهايات، (فتوحات العولمة ومأزق الهوية) المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.

23-حرب، علي، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.

24-حرب، علي، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

25-حرب، علي، نقد النص، النص والحقيقة I، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

26-حنفي، حسن، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مكتبة الأنقلو المصرية، ط2.

27-داستور، فرانسواز، هيدجر والسؤال عن الزمن، تر: أدهم سامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993.

28-الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ديسمبر 1992.

29-روبنز، هـ، ر، موجز تاريخ علم اللغة، تر: أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير 1978.

30-روديجر، بونبر، الفلسفة الألمانية الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.

31-زيعور، علي، أوغسطينيوس، دار إقرأ، بيروت، ط1، 1983.

32-زيقما، بيير، التفكيكية، دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، لبنان، 2000.

33-السعران، محمود، علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999.

34-سقال، دزيره، بحوث في الفلسفة بين ابن سينا وأفلاطون والتاريخ، الفلسفة الغربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1993.

35-سيد أحمد، محمود، البرجماطيقا عند هابرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، مصر، ط2، 2000.

36-شاهين، توفيق، محمد، علم اللغة العام، مكتبة وهبة، جمهورية مصر.

37-شرارة، وضاح، تعبير الصور، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990.

38-صفدي، مطاع، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1998.

39-طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي

العربي، ط1، 1995.

40-العروي، عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4، 1997، لبنان.

41-علاء، ماهر، مدرسة فرانكفورت، من هوركهاير إلى هابرماس، منشوراتمركز الإنماء القومي، بيروت، ط1.

42-غاتيمو، جباني، نهاية الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.

43-الغذامي، عبد الله، محمد، الخطيئة والتكفير من البنوية إلى التشريحية، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، 1985.

44-فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر ونجمان، ط1، 1996.

45-فنك، أويفن، فلسفة نيتشه، تر: إلياس بدوي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1974.

46-فوكو، ميشال، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، 1990.

47-قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يناير، 1998.

48-القعود، عبد الرحمن، محمد، الإبهام في شعر الحداثة، العوامل والمظاهر وآليات التأويل، عالم المعرفة، الكويت، العدد 279، مارس 2002.

49-القندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1980.

50-قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث) بيروت، ط2، 1984.

51-كانط، إيما نويل، نقد العقل الخالص، تر: أحمد الشبياني، دار اليقظة العربية، بيروت، لبنان.

52-كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار العلم،

بيروت، سنة 1979.

53-ماكوري، جون، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، 1982.

54-محجوب، محمد، هيدجر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، ط2، 1996.

55-معروف، نايف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، دار النقائص، بيروت، ط5، 1989.

56-مورنان، جورج، تاريخ علم اللغة، تر: بدر الدين القاسم، مطبعة جامعة دمشق، ط 1972.

57-مون، أحمد، اللسانيات (النشأة والتطور)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2002.

58-ميشال، زكريا، الألسنية (علم اللغة الحديث- المبادئ والأعلام)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1983.

59-ناصف، مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، ط1، مارس 2001.

60-هيدجر، مارتن، أصل العمل الفني، مع مقدمة للفيلسوف غادامير، تر: أبو العيد دودو، منشورات الإختلاف، ط1، 2001.

61-هيدجر، مارتن، التقنية، الوجود، الحقيقة، تر: محمد سبيلا وعبد الفتاح هادي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.

62-هيدجر، مارتن، في الفلسفة والشعر، تر: عثمان أمين، الدار القومية للنشر والطباعة، القاهرة، ط1، 1974.

63-هيدجر، مارتن، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر؟ سلسلة النصوص الفلسفية، تر: فؤاد كامل ومحمود رجب، مراجعة وتقديم: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974.

64-هيدجر، مارتن، مبدأ العلة، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بدون بلد النشر، وسنة النشر.

65-هيدجر، مارتن، المنادى إنشاء، تر: بسام حجار، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994.

66-هيدجر، مارتن، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

67-هيدجر، مارتن، هولدرلين وماهية الشعر، تر: فؤاد كامل ومحمود رجب، وراجعها عن الأصل الألماني، عبد الرحمن بدوي، القاهرة.

68-ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.

69-اليازيدي، مهدي، الحائري، هرم الوجود، دراسة تحليلية لمبادئ الوجود المقارن، تر: محمد المنعم الخاقاني، ط 1، 1990.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة الفرنسية:

(01) - Beda Allemann, Höderlin et Heidegger, Trad: F. Fidier, 1 éditions, PUF, 1959.

(02) - Benvenist, E, problèmes des linguistique générale, In Ed Gallimard, 1966.

(03) - Carnap Rudolf, le problème de la logique de la science, Ed Hermann, 1935.

(04) - Cassirer Ernst, La philosophie des formes symbolique, Ed. Munuit, paris, 1972

(05) -(Dérrida (J), De la grammatologie, Ed. Minuit, paris, 1967.

(06) - Dérrida (J), Heidegger et la question, Ed. Galilée, paris, 1987.

(07) - Dérrida (J), L'écriture et la différence, Ed. Senil, coll. Points, 1967.

(08) - Dérrida (J), Marges de la philosophie, Ed. Minuit, paris, 1972.

(09) - Dérrida (J), positions, Ed. Minuit. Paris, 1972.

(10) - Faucault (M), la volonté de savoir, Ed. Gallimard, 1976.

(11) - De Saussure, F, Cours de linguistique générale, payot.

(12) - Heidegger (M), Acheminement vers la parole, Trad: Jean Beaufret, Ed. Gallimard, paris, 1976.

(13) - Heidegger (M), Approche de Hölderlin, Ed. Gallimard, 1962.

(14) - Heidegger (M), Chemins qui ne menentt nulle part,Tra. Wolfgong Brokmer. Ed. Gallimard, 1995.

(15) - Heidegger (M), De l'essence de la vérité, Trad: Alin Boutot, Ed. Gallimard, 2001.

(16) - Heigegger (M), Essais et conférences, Trad: André préau et préfacé par: Jean Beaufret, Ed. Gallimard, 1995.

(17) - Heidegger (M), Etre et temps, Trad: François Vezin, Ed.. Galiimard, 1986.

(18) - Heidegger (M), Interprétation phénoménologique de la « critique de la raison pure» de Kante,Tra. Emmanueil Martineau. Ed. Gallimard.1982.

(19) - Heidegger (M), Introduction à la Métaphysique, Trad: Gilbert Kahn. Ed. Gallimard 1994.

(20) - Heidegger(M), L'expérience de la pensée QuIII.Tra. André Priau. Ed.

Gallimard.1989.

(21) Heidegger (M), Nitzche II. Trad: P. Klossowski, Ed. Gallimard, paris, 1971.

(22) - Heidegger (M), Qu'appel t-on penser? Ed. PUF, 1952.

(23) - Heidegger (M), Qu'est ce que la métaphysique? Trad: Henry corlin, Qu I. Ed. Gallimard, 1968.

(24) - Heidegger (M), Qu'est ce que la philosophie?, Trad: K. Alescos et J. Beaufret, Ed. Gallimard, paris.

(25) - Gadamar (H-G), L'art de comprendre: herméneutique et tradition philosophique, Ed. Aubier, Montaigne, 1982.

(26) - Gadlamar (H - G), vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Ed. Du seuil, paris, 1976.

(27) - Habermas (J), connaissances et intérêts, Trad.: G. clémençan, Ed. Gallimard, 1976.

(28) - Habermas (J), L'approche herméneutique in logique des sciences sociales Trad:: Raimer Rochlitz, Ed. PUF, 1987.

(29) - Habermas (J), La technique et la science comme idologie. Trad: J, R, Ladmil, Ed. Conthider, 1973.

(30) - Habermas (J), Le Discours philosophique de la modernité, Trad: Christian. Bonchindhomme et Rainer Rochlitz, Ed. Gallimard, 1988.

(31) - Husserl Idmund, Idée de la phénoménologie, Ed. PUF, 1960.

(32) - Kelkel. A.L, et René schérer,. Husserl, Ed. PUF.

(33) - Kelkel. A. L, La légende de l'être, Langage et poésie cher Heidegger, Ed. Vrin, paris, 1980.

(34) - Lévinas, Emmanuel, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, librairie philosophique, paris, 1967.

(35) - Marion, Jean-luc, Réduction et donation, Recherches sur Husserl-Heidegger et la phénoménologie, Ed. PUF, paris, 1990.

(36) - Merleau-ponty, M, La phénoménologie de la perception, PUF, 1958.

(37) - Michel Courinat, De la philosophie, Hachette Université, 1982.

(38) - Musser, F, Histoire de l'herméneutique de Schleirmacher à nos jours, Trad: F. de. I. Nieberdingnet et M. Massart, paris 1972.

(39) - Nietzshe (F), Ainsi parlait Zarathonstra, Trad: Maurice de Gaudillac, Ed. Gallimard.

(40) Nietzshe, F, La gai savoir, Ed 10/18, paris, 1972.

(41) - Platon, cratyle, Ed Garnier, Collection GF, paris, 1967.

(42) - Platon, La République, Trad: Enile chambry, Ed. Gouthier, 1977.

(43) - Rey Alain, Théories du signe et du sens, Lectures I, Edition Klincksieck, paris, 1973.
(44) - Richard, jean pierre, poésie et profondeur, points, Ed. seuil, 1955.
(45) - Ricoeur,P, Du texte a l'action, Essais d'herméneutique, II, Ed. du seuil, Nov 1986.
(46) - Ricoeur, p, Idée directrices pour une phénoménologie, Ed. Gallimard, paris.
(47) - Ricoeur, p, Le conflit des interprétations, Ed. Le seuil, paris, 1969.
(48) - Rilk, Lettres à un jeune poète, Trad: Claude Mouchard, et Hans Hartze, Ed. livre de poche, 1989.
(49) - Roland Jaccord, La tentative nihiliste, Ed. PUF, 1989.
(50) - Rymond Bellour, Le livre des autres, Ed 10-18, paris, 1978.
(51) - Trotignon (p) Heidegger, Ed. PUF, paris, 1974.
(52) - Vicillard Baron. J.L, le temps, platon, Hegel, Heidegger, Ed. Vrin, paris, 1978.

مجلات ودوريات باللغة العربية:

1- مجلة أوراق فلسفية، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة، العدد التاسع، 2004.
2- مجلة دراسات عربية، العدد1/ 2 السنة 32، نوفمبر/ ديسمبر 1995.
3- مجلة العربي، الكويت، العدد 535، جوان 2003.
4- مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 12، 1990.
5- مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 13/ 14ربيع 1991.
6- مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد الثاني عشر، خريف 1990.
7- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 98/ 99، ماي/ جوان 1991.
8- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.
9- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 70/ 71، نوفمبر/ ديسمبر، 1989.
10- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 98/ 99، 1992.
11- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 84، جانفي، فيفري 1991.
12- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، أيلول 1989.
13- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 11.
14- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 40، تموز 1986.

15- مجلة فكر ونقد، مجلة ثقافية شهرية، دار النشر المغربية، السنة الأولى، العدد 8 أبريل 1998.

16- مجلة فكر ونقد، العدد 8، دار النشر المغربية، أبريل 1998.

17- مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، دار النشر المغربية العدد الأول، سبتمبر 1997.

18- مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد الثامن، السنة الأولى، أفريل 1998.

19- مجلة كتابات معاصرة، بيروت، العدد 38، أيلول، 1999.

مجلات ودوريات باللغة الفرنسية:

1- Critique, n 27, 1971.

2- Esprit, Novembre 1970.

3- Exercices de la patience, nº3/4, prient, 1982.

4- Le Monde de l'Esprit, I, Paris.

5- Magazine littéraire, N 235, Novembre1986.

6- Revue de Métaphysique et de morale, Janvier / Mars 1967.

7- Revue philosophique, N 18, Paris.

دفاتر وأعمال أخرى:

1- بلفوضيل فاطمة، مبحث الوجودية عند هيدجر، رسالة ماجستير إشراف عبد الرحمن بوقاف، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، سنة 2000، (غير منشورة).
2- إيان ماكلين، التأويل والقراءة، تر: خالد حامد، مقال منشور في شبكة الأنترنيت على موقع: www.google.com
3- رشيد بوطيب، جينالوجيا ما بعد الحداثة، مقال منشور في شبكة الأنترنيت على موقع:
http/208.185.82.137/Archive 02/ Novo 2/ aqwas: 27.1 H T M
4- عمر مهيل، جورج هانز غادامير، خطاب التأويل، خطاب الحقيقة، مقال منشور في شبكة الأنترنيت على موقع (www.google.com)
5- محمد حافظ دياب، خطاب ما بعد الحداثة (إنحلال الحتمي ة إغراء المختلف)، مقال منشور في شبكة الأنترنيت على موقع: www.rezar.com
6- هيدجر وماهية الحقيقة، مقال منشور في شبكة الأنترنيت على موقع:
www.membres lycés.fr

أنطولوجيا اللغة عند
مارتن هيدجر

إبراهيم أحمد

• كاتب من الجزائر

تكتسب اللغة عند هيدجر دوراً مفصلياً لا غنى عنه، فلكي نفهم الكينونة ونحدد إحداثياتها لابد أن نرجع وحسب مبدأ الإحالة الفينومينولوجي إلى عنصرها الأصيل وهو الكائن، ذلك أن الكينونة، كما بلورها تحديداً في كتابه العمدة «الكينونة والزمان» ليست موضوعات جامدة أو أشياء تسبح خارج منظومة الزمان والتاريخ، بل إنها عبارة عن محطات أو «علامات» تحيل إلى مجموعة من الأوصاف يتلقف أثيرها الكائن عبر ملكته الأساسية المستقبلة وهي اللغة لينثرها ويحولها إلى دلالات ومعاني قصدية، مجازية لجهة أن لغة هيدجر تبطن أكثر مما تفصح، وتلمح أكثر مما تصرح، بل إنها تتميز بخاصية محورية أخرى، فيما ترى صديقته الفيلسوفة آنا أرندت، وهي خاصية الاختراق، فهيدجر لايفكر «في الشيء أو حول الشيء» ولكنه «يفكر الشيء ذاته» ما يمكّنه من الغوص إلى أعماق مياه الكينونة الراكدة بعيداً عن كل تأمل أو استبطان، هذا الكائن الجديد هو «الدزاين»، كائن إجتمعت فيه كل متناقضات الوجود فهو هنا ولكنه أيضاً هناك وهو كائن قلق ومهموم لكنه مطمئن إلى إنه يملك شيئاً واحداً وهو أنه موجود، وهو كائن مائت لكنه الموت الذي لا يغيبه عن الوجود لأن الحياة موت والموت أيضاً حياة كما يقول الشاعر هولدرلين في إحدى ترانيمه التي كتبها في سنوات جنونه الأخيرة، علماً أن هولدرلين مارس تأثيراً سحرياً على هيدجر لغةً وفكراً، إذ يكفي أنه أنزل اللغة الشعرية أعلى مراتب الكينونة وجعل من الإنسان الشاعر أنموذج الكائن المدرك لوضعه، المتوثب لمستقبله وبخاصة في كتاب «محاولات ومحاضرات».

• صدر للمؤلف أيضاً:

الدار العربية للعلوم ناشرون — منشورات الاختلاف

إشكالية الوجود والتقنية
عند
مارتن هيدجر

إبراهيم أحمد

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com
ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة
البريد الإلكتروني:
revueikhtilef@hotmail.com

ISBN 978-9953-87-376-3

